Chiril de Schitopolis, tradus integral acum pentru prima oară în românește, este biograful marilor sfinți ai pustiei palestiniene Eftimie și Sava, dar și al altor cinci cuvioși pustnici din acea vreme. Aceste *Vieți* sunt scrise pentru sufletul oricărui creștin iubitor de sfinți, dar și pentru cei care doresc să cunoască monahismul de odinioară după izvoare. Cartea pe care o ai în mână și o vei deschide, iubite cititor, cuprinde principalul document istoric pentru cunoașterea monahismului palestinian din veacurile V și VI, dar și a evenimentelor bisericești legate de a doua criză origenistă.

Apreciate în lumea savanților și deopotrivă în cea a iubitorilor de frumos și viață duhovnicească, *Viețile* scrise de Chiril au o mare rigoare istorică, o viziune teologică filocalică și tradițională, precum și o candoare a exprimării, care fac din ele o carte asupra căreia revii mereu cu plăcere și folos.

Ediția bilingvă de față, prin temeinicul studiu introductiv și aparatul auxiliar, oferă teologiei românești un instrument ideal pentru inițierea într-un domeniu pe nedrept trecut cu vederea: vechile *Vieți de Sfinți*.



ISBN 978-606-92843-3-9



CHIRIL de SCHITOPOLIS



VIEȚILE PUSTNICILOR PALESTINEI



CHIRIL de SCHITOPOLIS



VIEȚILE PUSTNICILOR PALESTINEI

EDITURA SFÂNTUL NECTARIE



CHIRIL DE SCHITOPOLIS

Vieţile pustnicilor Palestinei



ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΣΚΥΘΟΠΟΛΙΤΟΥ

Βίοι Ἁγίων

CHIRIL DE SCHITOPOLIS

Vieţile pustnicilor Palestinei



ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΣΚΥΘΟΠΟΛΙΤΟΥ

Βίοι Ἁγίων

EDIŢIE BILINGVĂ

Traducere din limba greacă veche, studiu introductiv şi note
Ierom. Agapie (Corbu)

Tipărită cu binecuvântarea
Înalt Preasfinţitului Părinte
TIMOTEI
Arhiepiscopul Aradului



Sigle și abrevieri

Abrevierea scrierilor lui Chiril:

VE	*Viața Sfântului Eftimie*
VS	*Viața Sfântului Sava*
VI	*Viața Sfântului Ioan Isihastul*
VCy	*Viața Sfântului Chiriac*
VTd	*Viața Sfântului Teodosie*
VTg	*Viața Sfântului Teognie*
VAv	*Viața Sfântului Avraamie*

Pentru scrierile lui Chiril, referințele notate în marginea din stânga a textului grecesc sunt cele folosite pentru citarea lui în toate lucrările de specialitate și trimit la ediția critică a lui E. Schwartz, Leipzig, 1939, în felul următor:

Chiril 77, 10	înseamnă p. 77 din ediția Schwartz, rândul 10.
VS c. 44,134, 8	trimite la capitolul 44 din *Viața Sfântului Sava*, p. 134 și rândul 8 din ediția critică, cote regăsite în ediția de față pe pagina din stânga, în marginea textului grec.
VE c.15	înseamnă capitolul 15 din *Viața Sfântului Eftimie*

Sigle:

AB	Analecta Bollandiana
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CPL	Corpus Patrum Latinorum
DS	Dictionnaire de Spiritualité
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique
EO	Echò d' Orient
FR	Filocalia Românească
HE	Evagrie Scolasticul, *Historia Ecclesiastica*
PG	Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca
PL	Patrologiae Cursus Completus, Series Latina
PSB	Părinți și Scriitori Bisericești
ROC	Revue de l'Orient Chrétien
SC	Sources Chrétiennes

STUDIU INTRODUCTIV

1. Devenirea unui autor și destinul unei opere

Puţine sunt scrierile de demult, mai ales printre *Vieţile de Sfinţi*, care ne fac asupra monahismului o imagine atât de vie, detaliată și plină de precizie istorică, dogmatică și filocalică precum *Vieţile* lăsate de Chiril de Schitopolis. Autorul lor, aproape necunoscut la noi, se bucură de cele mai elogioase aprecieri din partea savanţilor, istorici și patrologi, în a căror lume restrânsă i-a fost dat să fie citit, citat și cunoscut, până când, relativ recent, câteva traduceri în limbi moderne[1] l-au făcut accesibil și cititorului nespecialist. Este acum rândul limbii române să deţină traducerea tuturor scrierilor lui Chiril, realizată după ediţia critică, după ce fragmentar și deficitar ele au fost traduse în veacurile XVIII-XIX în *Vieţile Sfinţilor*, vehiculate disparat și, de obicei,

[1] Traduceri în limbi moderne: În franceză: A. J. FESTUGIÈRE, „Les moines de Palestine: Cyrille de Scythopolis, Vie de Saint Euthyme“, în: *Les moines d'Orient*, vol. III/1, Paris, 1962; „Vie de Saint Sabas“, în : *Les moines d'Orient*, vol. III/2, Paris, 1962; „Vie de Saints Jean l'Hésychaste, Kyriakos, Théodose, Théognios, Abraamios“, în: *Les moines d'Orient*, III/3. Paris, 1963. În neogreacă: ΚΥΡΙΛΛΟΣ Ο ΣΚΥΘΟΠΟΛΙΤΗΣ, *Βίοι Αγίων*, trad. de Αικατερίνη Γκόλτσου, Tesalonic, 1987. În italiană: CIRILLO DI SCITOPOLI, *Storie monastiche del deserto di Gerusalemme*, trad. de R. Baldelli e Luciana Mortari, Ed. Scritti Monastici, Abazzia di Praglia, 1990 (reeditat în 2012). În engleză: CYRIL OF SCYTHOPOLIS, *Lives of the Monks of Palestine*, trad. de R. M. Price, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1991. În ebraică: CHIRIL DE SCHITOPOLIS, *Vieţile monahilor din pustia Iudeii*, trad. de Leah Di Segni, Ed. Yad Izhak Ben Zvi, Ierusalim, 2005.

fără menţionarea autorului, astfel încât nimeni nu a simţit nevoia să-și pună întrebarea: Cine a fost Chiril de Schitopolis?

Viaţa lui Chiril și mediul formării sale

Acest Chiril, ale cărui servicii la stabilirea coordonatelor unei aghiografii ortodoxe de înaltă ţinută intelectuală și duhovnicească sunt în raport invers cu măsura cunoașterii și preţuirii sale, a trăit în veacul al VI-lea în Palestina, fiind contemporan cu șase dintre cei șapte cuvioși despre care a scris.

Cel care avea să devină, prin puţinele sale scrieri, „una din gloriile monahismului palestinian și ale aghiografiei bizantine"[2] s-a născut pe la 525[3] la Schitopolis, în familia înstărită și evlavioasă a unuia dintre colaboratorii episcopului cetăţii. Coroborarea puţinelor informaţii autobiografice răzleţite în scrierile lui Chiril cu datele cunoscute sigur din alte surse ne permite fixarea câtorva repere cronologice pentru viaţa sa. Unele certe, altele deduse ori presupuse, circumscriu împreună o viaţă scurtă, rodnică și cu un epilog enigmatic.

Faptul că a fost crescut și educat în Schitopolis spune multe despre formaţia sa, despre mediul bisericesc în care a crescut și explică, indirect, multiplele influenţe resimţite în scrisul său, de vreme ce metropola aceasta, capitală a provinciei Palestina II, e unul dintre cele mai tipice exemple de „influenţă a monahilor asupra unei societăţi orășenești"[4] și de confluenţă a culturii laice și teologice, a comerţului și a credinţei.

Dar înainte de a vedea mai îndeaproape scurta viaţă a lui Chiril, se cuvine să aruncăm o privire fugară asupra istoriei Schitopolisului, în care,

---

[2] Siméon Vailhé, „Saint Euthyme le Grand, moine de Palestine", ROC 11 (1907), p. 298.

[3] Deoarece Chiril nu se îngrijește să menţioneze nicăieri anul nașterii sale, cercetătorii ezită între 524 și 525, dată presupusă pe baza altor evenimente datate sigur: în 531, Sfântul Sava, venit în Schitopolis, îl încredinţează pe micul Chiril mitropolitului Teodosie pentru a-l învăţa carte, iar când Chiril se călugărește, în 543, se poate presupune că avea 18 ani, vârstă cu rezonanţe aparte în sufletul său, pentru că tot la 18 ani venise și Sava la Ierusalim, și tot la aceeași vârstă se călugărise și Avva Chiriac.

[4] John Binns, *Ascetics and Ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine, 314-631*, Oxford, 2002, p. 121.

ca într-un creuzet, s-au topit influenţe succesive, culturale, religioase și monastice, care aveau să alcătuiască, în veacul al VI-lea, mediul copilăriei și formării autorului nostru. Dincolo de vechimea milenară a acestei așezări, cel mai adânc strat arheologic, al 18-lea, dovedind urme umane încă din mileniul V î.H.[5], și dincolo de atestările sale biblice vechi-testamentare[6], ceea ce merită să reţinem pentru discuţia noastră este puternica elenizare a cetăţii, începută în a doua jumătate a sec. II î.H.[7]. Schitopolisul, în care a crescut și pe care l-a cunoscut Chiril, era o adevărată metropolă înfloritoare, unde săpăturile arheologice din 1990 au scos la iveală, în interiorul unui zid fortificat ce închidea 134 de hectare, toate înzestrările civilizaţiei vremii: băi publice cu apă caldă și rece, reţea de canalizare, străzi pavate cu piatră, hipodrom, apeducte[8].

Filonul creștin din zonă era susţinut cu putere de memoria vie a Sfântului Ioan Botezătorul și de un monahism viu. Faptul că autorităţile s-au străduit „să menţină și să promoveze cultura și predominanţa spiritului grec în mijlocul unei populaţii mixte"[9] a făcut ca cetatea Schitopolisului să nu fie străină de influenţele bogatei culturi grecești, pregătind indirect terenul pentru o viziune creștină generoasă și cuprinzătoare. Moaștele Sfântului Ioan Botezătorul, descoperite în zonă, erau adăpostite într-o biserică închinată lui, atestată în veacul al VI-lea[10], astfel încât Schitopolisul se afla pe traseul unora dintre închinătorii veniţi, unii de departe, la Sfintele Locuri[11].

Pentru corecta și profunda înţelegere a autorului nostru, are importanţă să notăm faptul că monahismul din ţinuturile Schitopolisului are origini egiptene, de vreme ce primii monahi de aici despre care avem informaţii scrise sunt fugari veniţi din Egipt după dezlănţuirea, la anul 400,

---

[5] J. Binns, *Ascetics...*, p. 126.

[6] Ios. 17, 11; Jud. 1, 27 ș.a.

[7] Primele atestări sub numele elenist de *Schitopolis* apar la Polibius, *Istorii*, 5, 70, 4 și în Iudith 3, 10.

[8] Kenneth G. Holum, „The Classical City in the Sixth Century", în vol. colectiv *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, editor M. Maas, Cambridge, 2005, pp. 97; 103-104.

[9] J. Binns, *Ascetics...*, p. 127.

[10] Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient,* Éd. du Cerf, Paris, 2011, p. 286.

[11] Chiril amintește de pustnicul Ioan ce vieţuia lângă această biserică (*VS* c. 62).

a prigoanei contra monahilor de către patriarhul Teofil al Alexandriei, același sumbru personaj care va juca rolul principal în depunerea și exilarea Sfântului Ioan Gură de Aur. Printre cei aproape 80 de monahi refugiaţi în Schitopolis se aflau și vestiţii pustnici Dioscor și Ammoniu, doi dintre așa-zișii „Fraţi Lungi", prieteni și protejaţi ai Sfântului Ioan Gură de Aur. Ei aparţineau monahilor cultivaţi ce vieţuiau în Sketis, denumiţi „origeniști" de la o vreme, continuatori ai liniei duhovnicești contemplative, așa cum reiese că a fost trasată de Sfântul Antonie cel Mare în epistolele sale recent publicate[12]. Chiar dacă unii dintre acești monahi egipteni, după cum ne spune Sozomen[13], vor pleca după un an la Constantinopol, cei rămași au făcut ca sămânţa monahismului egiptean niptic și cultivat să încolţească în pământul Schitopolisului, iar înclinaţia spre o teologie cultă și deschisă culturii să însoţească mereu, ca o umbră, viaţa bisericească din capitala provinciei Palestina II. Această ambianţă spirituală i-a asigurat lui Chiril o formaţie teologică și culturală care răzbate din scrierile sale, în ciuda stilului său „lipsit de măiestrie" în care s-a străduit să redacteze *Vieţile*[14].

După așezarea primilor monahi, în jurul anului 400, o etapă importantă în evoluţia monahismului schitopolitan o reprezintă venirea ca episcop al cetăţii, prin 466, a lui Cosma, unul dintre primii ucenici ai lui Eftimie. După ce fusese diacon al bisericii Învierii, iar mai apoi stavrofilax, Cosma a devenit ulterior unul din horepiscopii patriarhului Iuvenalie. Lui i se datorează, în bună măsură, introducerea și susţinerea în cetatea Schitopolisului a tradiţiilor monahale din pustia Iudeii, lucru care îl va fi atras aici în anul 500 pe Sfântul Sava[15]. Șederea până în anul 507 a marelui Cuvios în ţinutul Schitopolisului va lăsa urme care, pe lângă mănăstirea întemeiată de ucenicii săi, vor întraripa inimile localnicilor evlavioși cu

---

[12] Imaginea unui Antonie nu doar incult, ci și analfabet a fost demontată în mod incontestabil odată cu publicarea *Epistolelor* sale, însoţite de un amplu studiu care evidenţiază, pe temeiul textelor, filiaţia teologico-spirituală dintre Antonie, Macarie Egipteanul, Evagrie și cei care, de la începutul secolului al V-lea, vor fi numiţi „origeniști" (Samuel Rubenson, *The Letters of St. Anthony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, 1995, p. 190).

[13] Sozomen, *Istoria bisericească,* 8, 13.

[14] *Chiril* 6, 18.

[15] *VS* c. 33.

idealurile sfinţeniei întruchipate de el. Memoria vie păstrată aici îl va marca, cu siguranţă, și pe micul Chiril, ale cărui aspiraţii timpurii după viaţa călugărească se cuvin legate de persoana Sfântului Sava, al cărui ucenic avea să fie declarat, în chip profetic, chiar de marele pustnic. În următoarele sale vizite, din 518 și 531, Sfântul Sava găsește în cetatea și împrejurimile Schitopolisului o viaţă monahală bine înrădăcinată, precum și o mănăstire organizată pe lângă casa episcopului. Toate acestea arată că „dimensiunea monahală și pustnicească a creștinismului a penetrat Biserica Schitopolisului și a exercitat o influenţă asupra populaţiei locale. Inscripţiile descoperite în cetate și referinţele literare înfăţișează portretul unei Biserici care crește și se dezvoltă. A fost întemeiată printre populaţia de limbă aramaică, condusă de un episcopat educat în cultura elenistă, iar apoi, treptat, a ajuns să fie dominată de latura pustnicească a creștinismului, răspândită de monahi."[16]

Educaţia lui Chiril, de care va depinde în bună măsură caracterul scrierilor sale, este datoare, așadar, multiplelor influenţe culturale și monastice amintite, dar și legăturilor personale pe care, de mic, le-a avut cu oameni importanţi. Primul dintre aceștia este, fără îndoială, tatăl său, Ioan Scolasticul. Acesta era administratorul casei episcopului și, alături de mitropolitul Teodosie, a fost însărcinat de Sfântul Sava cu educaţia micuţului Chiril[17]. În acea vreme, un *scolasticos* și *logiotatos* era o persoană care dobândise un înalt nivel de educaţie, situându-se în păturile superioare ale societăţii și având deschise perspectivele înaintării în ierarhia civilă sau bisericească. Așa se face că, pe lângă învăţarea „Psaltirii și Apostolului", Chiril dobândește și cunoștinţe teologice, clasice și chiar elemente de retorică, întrezărite în scrierile sale, deși iscusit disimulate în spatele unei expresii lingvistice pe care el o vrea cât mai comună.

Pentru înţelegerea spiritului în care s-a format intelectual și a crescut Chiril, și deci pentru sesizarea unor dimensiuni mai adânci ale operei sale, se mai cuvin câteva menţiuni de maximă importanţă: perioada de școlarizare a lui Chiril coincide cu păstorirea mitropolitului Ioan de Schitopolis (536-553), urmașul lui Teodosie, care l-a preluat, desigur, pe Chiril, ocupându-se de educaţia sa, potrivit poruncii Sfântului Sava. Or acest

[16] J. BINNS, *Ascetics...*, p. 147.
[17] *Chiril* 180, 4-14.

Ioan nu este altul decât autorul faimoaselor *Scholii* la tratatele Sfântului Dionisie Areopagitul, puse până nu demult pe seama Sfântului Maxim Mărturisitorul[18], scholii care dezvăluie un autor extrem de cultivat, atât teologic cât și profan, pentru care Sfântul Fotie nu avea decât cuvinte de laudă în *Biblioteca* sa[19]. Studierea riguroasă a *Scholiilor*[20] a evidenţiat multe din lucrările citite sau citate, direct sau aluziv, de episcopul Ioan în *Scholiile* sale. Lista este impresionantă, și de aceea, ţinând seama mai ales de greutatea procurării cărţilor în Antichitate, ne duce la presupunerea existenţei unei biblioteci bine înzestrate la Schitopolis. Autori păgâni, ca Homer, Hesiod, Aristotel, Platon, Epicur, Filon, sau creștini, precum Clement Alexandrinul, Panten, Origen, Grigorie Teologul, Grigorie de Nyssa, Vasile cel Mare, Evagrie Ponticul ș.a., se regăsesc în *Scholiile* episcopului Ioan, vădind diversitatea culturală și teologică a formării lui Chiril[21].

Tot *Scholiilor* lui Ioan de Schitopolis le datorăm și înţelegerea *tipului* de antiorigenism în care a fost crescut Chiril, diferit de cel impus de împăratul Iustinian prin Sinodul V Ecumenic. În *Scholiile* sale, Ioan îi impută lui Origen numai „fabule“ ca: învierea sufletelor fără trupuri, sau cu trupuri eterice, și căderea spiritelor, care implică preexistenţa sufletelor[22]. Acest antiorigenism anterior Sinodului V Ecumenic i-a lăsat lui Ioan suficient spaţiu de mișcare pentru a-i cita pe Evagrie și Origen și în termeni pozitivi, dovedind prin aceasta un „spirit cuprinzător“[23], care însă nu va mai putea fi afișat după 553. Or Chiril își formează viziunea teologică și intelectuală sub patronajul acestui episcop cult și echilibrat, pentru care, ca și pentru Capadocieni, cele câteva erori ale lui Origen nu

---

[18] PG 4, 15-432.

[19] „Un scriitor limpede (...) folosește un vocabular potrivit, (...) luptă energic contra ereziilor, folosește din plin mărturiile Scripturilor, fără a neglija metodele logice potrivite cu tema“, citat la Bernard Flusin, *Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopolis*, Études Augustiniennes, Paris, 1983, p. 21.

[20] Efectuată de Hans Urs von Balthazar în „Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis“, în *Scholastik* 15 (1940), pp. 16-38, citat de B. Flusin, *Miracle...*, p. 21. Primul volum al ediţiei critice a *Scholiilor* aparţine Beatei Regina Suchla în *Patristische Texte und Studien*, 63, 2011.

[21] Pentru lista completă a titlurilor, vezi B. Flusin, *Miracle...*, pp. 22-24.

[22] B. Flusin, *Miracle...*, p. 27.

[23] Hans Urs von Balthasar, „Das Scholienwerk des Johannes...“, p. 33.

reușeau să compromită întregul operei sale. Stilul liber în care scrie Ioan este, probabil, ultima manifestare a libertății de expresie înainte de prigoana și cenzura instituite de Iustinian după 553, dată după care Chiril își ordonează notițele adunate, cu informații despre viețile Sfântului Eftimie și Sava. Este, așadar, explicabil de ce putem distinge în opera lui Chiril două straturi: unul de suprafață, în care autorul e grijuliu să nu „bată la ochi“ printr-un stil ce putea fi acuzat de intelectualism, asimilat deja cu origenismul, și un strat de profunzime, care răzbate ici și colo din felurite expresii sau termeni tipic evagrieni, precum și din diferitele cărți folosite și citate direct sau perifrazate. Singurele locuri în care Chiril își îngăduie să scrie în mod fățiș ca un intelectual școlit sunt *Precuvântările* sale, înțesate însă cu citate din scrierile lui Iustinian, a căror menire, în lumina celor spuse, pare să fie punerea operei sale sub protecția puterii imperiale[24].

Vom vedea că opera lui Chiril cuprinde suficiente elemente care vădesc și la el aceeași largheţe a viziunii pe care am întâlnit-o în *Scholiile* lui Ioan de Schitopolis, diferența fiind însă că escaladarea disputei cu origeniștii și radicalizarea conflictului ajuns până la încăierări publice făceau ca de-acum etalarea acestei atitudini să fie primejdioasă, amenințând nu doar autorul, ci însăși soarta postumă a operei sale. Prin urmare, pentru că se simțea departe de epoca acelei libertăți în care Sfântul Grigorie de Nyssa își scria în stil socratian dialogul cu sora sa Macrina, Chiril a socotit că e mult mai prudent și mai cuminte să-ți afișezi nepriceperea, lipsa de instrucție, simplitatea și să nu-ți etalezi cunoștințele, mai ales când acestea contrazic linia oficială a imperiului lui Iustinian. Așa că va trebui să ne deprindem a-l citi pe Chiril *și* printre rânduri, să învățăm să descoperim în textul său cuvinte, expresii sau citate camuflate, din care răzbate cultura sa profană și teologică, în care el, antiorigenistul convins, știe să-i folosească tacit pe Platon, pe Origen sau pe Evagrie, punându-le cuvintele chiar în gura unuia dintre personajele sale cele mai antiorigeniste: Avva Chiriac. Măiestrie stilistică? Lecție de viziune teologică? Ironie subtilă, dar mușcătoare, la adresa obtuzității liniei lui Iustinian? Atașament la valorile perene ale spiritului, a căror mărturisire Chiril și-o asumă, fie și într-un mod indirect și paradoxal, punându-le tocmai pe buzele cuiva din tabăra opusă?

[24] B. Flusin, *Miracle...*, pp. 206-208.

Întrebări cu răspuns deschis, menite mai degrabă să definească statutul intelectual și apartenența duhovnicească a lui Chiril decât să incite la căutarea unui răspuns definitiv care l-ar scoate pe autorul nostru din enigma sa. Ele vădesc, în opera lui Chiril, niște laturi insuficient de pregnante pentru a se impune de la sine, dar care dau o valoare aparte scrierilor sale, accesul cititorului la ele condiționând, în bună măsură, și gustarea mai intensă a savorii intelectuale și duhovnicești a acestei vechi scrieri aghiografice.

Iată că în 531 are loc o nouă și ultimă vizită a Sfântului Sava la Schitopolis, în cursul căreia îl întâlnește pe micul Chiril și îl declară „ucenicul lui și al Părinților pustiei"[25], încredințându-l apoi mitropolitului Teodosie și tatălui său pentru o educație bisericească. Întâlnirea Sfântului Sava cu Chiril nu a reprezentat doar momentul chemării sale directe la monahism, ci și acel gen de „întâlnire admirabilă" care avea să-i marcheze întreaga viață și devenire monahală. În scurtă vreme, Chiril este făcut citeț[26], iar în 543, este tuns monah de către cel care urma să devină prietenul și sfătuitorul lui de o viață, egumenul Gheorghe de la mănăstirea Beella, căruia îi vor fi destinate *Viețile*. Cercetătorii operei lui Chiril sunt de părere că Chiril s-a călugărit în acest an, pentru că avea acum 18 ani[27], vârstă la care și Sava venise la Ierusalim, după ce se călugărise în patria sa. Așa se face că, îndată după tunderea sa monahală, Chiril pleacă la Ierusalim, unde ne spune că s-a aflat, în noiembrie 543, la sfințirea bisericii Maicii Domnului[28].

La plecarea de acasă, mama sa i-a spus să se încredințeze ascultării de Avva Ioan Isihastul, un episcop retras în Marea Lavră și prieten al familiei lor, în care ea avea o deosebită încredere datorită sfințeniei vieții lui, nădăjduind că în acest fel Chiril „nu va fi tras în rătăcirea origeniștilor"[29]. De-acum, Ioan Isihastul devine povățuitorul duhovnicesc al lui Chiril, fără ca legăturile acestuia din urmă cu egumenul Gheorghe de la Beella să înceteze. Deși Ioan Isihastul l-a sfătuit să intre în chinovia lui Eftimie, Chiril se hotărăște să meargă în lavra Calamon pentru că dorea o viață

[25] *Chiril* 180, 12.
[26] *Chiril* 181, 17-18.
[27] J. Binns, *Ascetics...*, pp. 28-29.
[28] *Chiril* 72, 2-4.
[29] *VI* c. 20.

isihastă, neascultare copilărească ce vădește graba lui Chiril de a trăi pustnicește, în virtutea nostalgiei nutrite încă de acasă sub înrâurirea Sfântului Sava. Dar neascultarea îi este pedepsită cu șase luni de boală grea, timp în care a fost obligat să zacă neputincios în arhondaricul lavrei Calamon, fără a se putea bucura de viaţa monahală căutată. Dar iată că Avva Ioan Isihastul îi apare în vis și îl învaţă ce trebuie să facă pentru a se însănătoși: să asculte de porunca sa de a merge în mănăstirea Avvei Eftimie, urmându-l pe un oarecare monah Gherontie din acea chinovie, aflat în vecinătate[30]. Chiril cere să se împărtășească cu Sfintele Taine și, în mod miraculos, se ridică din așternutul bolii sale și dă curs poruncii Avvei Ioan.

În acest fel, în iulie 544, Chiril a intrat în chinovia Sfântului Eftimie, unde, văzând plin de mirare și de desfătare duhovnicească minunile și binefacerile izvorâte din mormântul Sfântului Eftimie, îl cuprinde dorinţa fierbinte de a afla cât mai multe despre viaţa lui și de a o scrie. Începe deci să culeagă informaţii de la Bătrânii mănăstirii și ai pustiei care îl cunoscuseră pe Sfântul Sava sau chiar vieţuiseră împreună cu el și își face însemnări „de-a valma și fără rânduială pe diferite hârtii răzleţe“[31]. Îndemnat de egumenul Gheorghe, care aflase de aceste notiţe, Chiril scrie *Viaţa lui Eftimie* chiar în mănăstirea acestuia[32], iar apoi trece la redactarea *Vieţii lui Sava*, așa încât anul 553, în care a avut loc al V-lea Sinod Ecumenic, îl găsește pe Chiril spre sfârșitul lucrării[33].

Dar iată că după acest Sinod patriarhul ortodox Evstohie al Ierusalimului a început tratative cu monahii origeniști din Noua Lavră, sperând să-i convingă prin rugăminţi și vorbă bună să accepte hotărârile sinodale. Însă, din pricina refuzului constant al acestora, după opt luni de tratative, trupele imperiale i-au izgonit în 554 pe origeniști din Noua Lavră, iar patriarhul a adus acolo 120 de monahi din mănăstirile ortodoxe ale Palestinei. Printre aceștia era și Chiril, având acum în jur de 30 de ani. Așezat în Noua Lavră la 21 februarie 555, Chiril rămâne aici până în 557, când, la îndemnul Avvei Ioan Isihastul, se mută în Marea Lavră[34]. Aici, în ctitoria Sfântului

[30] *Chiril* 217, 4-7.
[31] *Chiril* 83, 6.
[32] *Chiril* 83, 15-25.
[33] *Vide infra: VS*, c. 74, nota 98.
[34] *VI* c. 20

Sava cel Sfinţit, Chiril continuă să scrie, alcătuind alte cinci scurte *Vieţi* de pustnici palestinieni. Printre aceste vieţi se află și cea a Sfântului Ioan Isihastul, care se încheie prezentându-l pe acesta încă în viaţă. Dar din faptul că Ioan a murit la 8 ianuarie 559, potrivit unui manuscris georgian al *Vieţii* sale copiat la Ierusalim în veacul XI[35], reiese că viaţa lui Chiril de Schitopolis trebuie să se fi curmat prematur prin 558 sau începutul lui 559, pe când avea în jur de 33 de ani, câtă vreme Ioan Moshu, autorul *Limonariului*, care a trăit în aceeași pustie la puţin timp după Chiril, nu-l pomenește.

Etapele elaborării Vieţilor

Etapele pe care Chiril le-a parcurs până și-a desăvârșit scurta operă pot fi deduse, pas cu pas, din lapidarele sale însemnări cu caracter autobiografic presărate ici și colo în *Vieţi*. Urmărirea sintetică, dintr-un punct înalt, a devenirii auctoriale a lui Chiril ne va conduce în interiorul procesului intelectual și duhovnicesc, omenesc și haric, ascetic și mistic, în care s-au zămislit unele dintre cele mai valoroase scrieri aghiografice ale Bisericii, revelându-ne felul în care, în spaţiul monahismului ortodox reprezentat de Chiril, munca intelectuală este totodată și luptă duhovnicească, împletire a efortului ascetic cărturăresc cu lucrarea, uneori tainică, alteori miraculoasă, a harului. De fapt, din felul în care Chiril prezintă lucrurile reiese că întreaga sa viaţă a fost o pregătire pe multiple planuri, condusă de dumnezeiasca pronie, pentru realizarea lucrării sale aghiografice.

Deoarece candoarea cu care Chiril povestește diferitele peripeţii ale scurtei sale vieţi și pe cele legate de scrierea *Vieţilor* cucerește lesne prin firescul și lipsa ei de preţiozitate, cititorului grăbit riscă să-i scape viziunea teologică de profunzime asupra aghiografiei, care constituie unul din aspectele de mare valoare ale operei lui Chiril. De aceea, în continuare, cercetând laturi mai semnificative ale acesteia, vom descoperi că pentru el, ca și pentru marii clasici ai Antichităţii, „nimic nu dă munca/Fără o vână bogată, și nici un talent fără studiu“[36].

[35] Cf. G. Garitte, „La Mort de S. Jean l'Hésychaste d'après un texte georgien inédit", AB 72 (1954), pp. 75-84.
[36] Horaţiu, *Arta poetică*, v. 409-410, tr. Ionel Marinescu, în vol. *Arte poetice. Antichitatea*, Ed. Univers, 1970, p. 217.

Cercetările de până acum asupra operei lui Chiril au evidenţiat o mulţime de citate scoase din alte lucrări aghiografice și teologice, transcrise de Chiril uneori literal, alteori cu mici intervenţii necesare pentru a le adapta textului propriu. Bineînţeles că viziunea contemporană asupra originalităţii unei opere *versus* plagiat era cu totul străină autorilor patristici, după cum străină le era și concepţia noastră despre „proprietatea intelectuală“ și drepturile de autor. De aceea găsim citate nemărturisite, copieri ale unor expresii, propoziţii sau chiar paragrafe din alţi autori, incluse fără menţionarea sursei – procedeu foarte firesc în epocă. Decelarea acestora din întregul scrierilor chiriliene ne face o imagine a cărţilor folosite de Chiril, a lucrărilor utilizate ca sprijin în cursul redactării propriei scrieri, fie ca sursă de inspiraţie stilistică, fie pentru informaţii istorice, fie ca izvor de învăţături ascetice, fie ca sumă de învăţături dogmatice – legate toate de complexa perioadă în care eroii săi au trăit și de evenimentele majore bisericești în care au fost implicaţi. Astfel, au fost identificate ca lucrări folosite în mod sigur de Chiril: *Istoria lausiacă* a lui Paladie, *Viaţa Sfântului Antonie* scrisă de Sfântul Atanasie cel Mare, *Viaţa lui Pahomie*, *Viaţa și minunile Sfintei Tecla*, *Apoftegmele Părinţilor egipteni*, *Istoria iubitoare de Dumnezeu* a lui Teodoret de Cyr, precum și scrieri din Grigorie Teologul, Paul de Eleusa, Teodor de Petra, Nil de Ancira și, nu în ultimul rând, texte dogmatice ale împăratului Iustinian (din care citează masiv) și ale Sinoadelor Ecumenice III, IV și V[37]. Prezenţa lui Paladie, cunoscut ca „origenist“ și ucenic al Avvei Evagrie, între autorii citaţi de Chiril ar putea surprinde dacă nu am avea în vedere libertatea și largheţea intelectuală care-l caracterizează pe Ioan de Schitopolis, lângă care a învăţat Chiril. El își cunoaște bine predecesorii, i-a citit, i-a asumat, i-a filtrat prin propria-i personalitate și a reușit să facă din opera sa „un punct de convergenţă a diverselor tendinţe aghiografice care pot fi decelate în aghiografia anterioară lui: viaţa pur ascetică, cum este *Viaţa lui Antonie*, se combină cu cronica monahală, către care tinde *Viaţa lui Pahomie*, și cu opera locală, care este *Istoria iubitoare de Dumnezeu*“[38]. Studiul surselor lui Chiril ne ajută să ne facem o idee mai limpede asupra *culturii* necesare unui aghiograf și asupra *formaţiei*

[37] Analiza detaliată a surselor lui Chiril la B. Flusin, *Miracle...*, pp. 41-86.
[38] B. Flusin, *Miracle...*, pp. 84-85.

sale intelectuale largi, de care depind valoarea documentară, teologică, didactică și, nu în ultimul rând, literară a operei sale.

Redactarea *Vieţilor* de către Chiril a parcurs mai multe etape, în care vedem procesul tainic al împletirii dintre efortul uman și lucrarea harului, când ascunsă, când miraculoasă. Începutul trebuie situat chiar în copilăria lui Chiril, când acesta a fost declarat de Sfântul Sava drept „ucenicul lui și al părinţilor pustiei" și încredinţat mitropolitului spre educare. Cuvintele marelui Bătrân către mitropolit: „Părinte, poartă-i de grijă, pentru că am nevoie de el!" nu pot fi luate decât ca o profeţie privitoare la viitoarea lucrare de aghiograf a lui Chiril, de vreme ce Sfântul Sava va muri în anul următor, iar „nevoia" lui nu se putea referi la o trebuinţă de moment. Știm că Sfântul Sava se confruntase cu răzvrătul partidei „intelectualiste" din Marea Lavră și putem presupune că a văzut în Chiril ceea ce acesta putea să devină: un monah cult, dar ascultător de predania Părinţilor și de Biserică (adică tocmai cum nu erau cei care-l contestau pe Sava și pe patriarh), capabil să-și asume slujirea de aghiograf și s-o ducă la bun sfârșit, păstrând duhul Bisericii. Formaţia lui Chiril pe lângă tatăl său, și mai ales pe lângă mitropolitul Ioan de Schitopolis, e o altă etapă decisivă, pregătită de dumnezeiasca pronie pentru devenirea intelectuală a viitorului aghiograf. Complexul de împrejurări străbătute de Chiril până la sosirea sa în chinovia Sfântului Eftimie, unde a început redactarea propriu-zisă, dezvăluie ochilor credinţei o purtare de grijă aparte a lui Dumnezeu, Care Se implică în viaţa lui Chiril povăţuindu-l fie prin oameni, fie prin cărţi, fie prin păţanii, așa încât să facă din el nu numai un adevărat aghiograf, ci și un model de aghiografie autentic bisericească.

Ajuns, în iulie 544, în chinovia lui Eftimie, Chiril vede „binefacerile izvorâte din mormântul său" și i se aprinde „dorinţa fierbinte de a afla vieţuirea și purtarea lui în trup și de a le scrie"[39]. Acum Chiril își fixează scopul pentru care, de fapt, Sava îl declarase ucenicul său și pentru care Dumnezeu îl pregătise. De-acum începe să strângă informaţii despre Eftimie și despre Sava de la monahii bătrâni din mănăstire și din pustie, dintre care unii chiar vieţuiseră cu Sava și, prin urmare, reprezentau cea mai directă și credibilă sursă de informaţii. Relatările Bătrânilor sunt apoi scrise de Chiril „de-a valma și fără rânduială, pe diferite hârtii, ca

---

[39] *VE* c. 60.

istorisiri răzleţe“, însă lipsa de exerciţiu într-ale scrierii l-a împiedicat să sintetizeze mulţumitor aceste note disparate. Mutat în Noua Lavră, în 21 februarie 555, Chiril aduce cu sine și ciornele, de care aflase între timp și primul său părinte duhovnicesc, egumenul Gheorghe. Deși acesta îl îndeamnă să alcătuiască *Vieţile* și să i le trimită, mai trec încă doi ani fără ca strădaniile lui Chiril să aibă vreun rezultat mulţumitor. E de presupus că în tot acest timp Chiril a citit și a avut la îndemână scrierile amintite, pe care mai apoi le-a folosit la redactare, lucrări a căror calitate însă îl făceau să-și impună o ștachetă ce i se părea de neatins. Toată această strădanie omenească, lipsită, în ochii lui Chiril, de roade palpabile, a fost însoţită „de rugăciune și cereri fierbinţi“ pentru ca Dumnezeu, într-un fel oarecare, să-i vină într-ajutor. Ca de obicei, Dumnezeu lasă lucrurile să ajungă până acolo unde totul pare pierdut... Pe când Chiril, epuizat de atâtea încercări eșuate, se gândea să abandoneze totul, are o vedenie în care i se arată Sfinţii Eftimie și Sava. Rugat de Sava, marele Eftimie a scos din sân un vas de argint și, având o sticlă cu gât lung, a băgat-o în vas și apoi i-a dat lui Chiril să bea, după care el mărturisește: „Ceea ce mi-a dat cu acea sticlă alungită avea înfăţișare de ulei, dar la gust era mai dulce decât mierea, arătând cu adevărat cuvântul dumnezeiesc: *Cât de dulci sunt gâtlejului meu cuvintele Tale, mai mult decât mierea în gura mea* (Ps. 118, 103). Din pricina acelei dulceţi de negrăit și încă având acea mireasmă duhovnicească și dulceaţă pe buze și în gură, am început degrabă să scriu...“[40].

Ajutorul dumnezeiesc miraculos se adaugă strădaniilor omenești ale autorului nostru, și astfel se închide acolada peste etapele devenirii lui Chiril ca autor. Cel care fusese declarat încă din copilărie ucenic al Sfântului Sava și-a împlinit slujirea tocmai în virtutea legăturii duhovnicești care-l unește pe ucenic cu Avva al său, de la care primește nu doar o didascalie prin cuvânt și un exemplu prin viaţă, ci mai ales primește har, moștenește experienţa Duhului Sfânt, Îl primește pe Dumnezeu. Această ucenicie, ca primire de Dumnezeu de la părintele duhovnicesc, este una din caracteristicile aghiografiei cuvioșilor și stă la temelia întregii opere a lui Chiril. Urmărirea elaborării scrierilor aghiografe ale lui Chiril ne arată cât de necesar e efortul uman și cât de valoroasă e pregătirea intelectuală.

---

[40] *VE* c. 60.

Dar, în același timp, ne vădește insuficiența acestora pentru o slujire *bisericească* atât de importantă cum e aghiografia, care pretinde cunoașterea din lăuntru a celor despre care scrie, câștigată prin ucenicie, cunoaștere harică devenită în persoana aghiografului „o harismă apropiată de harisma profetică. A vorbi despre minuni și despre monahi harismatici nu poate fi o lucrare decât pentru un monah harismatic“[41].

Concepţia sa aghiografică...

Concluziile ce decurg din analiza devenirii lui Chiril ca aghiograf formează totodată și o constelaţie de principii definitorii pentru vechea aghiografie în care se înscrie autorul nostru. Viziunea sa aghiografică este teologică prin încadrarea ei printre modalităţile transmiterii peste veacuri a darurilor Cincizecimii, iar prin transformarea ei într-un mijloc de povăţuire duhovnicească a cititorilor spre experienţa și trăirea sfinţilor este profund filocalică.

În prologul *Vieţii Cuviosului Eftimie*, Chiril îl prezintă pe aghiograf drept un mijlocitor între cititor și experienţa duhovnicească a sfinţilor despre care scrie. Aghiograful este, în viziunea Schitopolitului, ultima verigă dintr-un lanţ duhovnicesc, al cărui început se află în Dumnezeu și se continuă apoi cu Hristos, cu apostolii, cu mucenicii și cuvioșii.

> „Astfel, deși e nepătimitor, Dumnezeu nu a socotit nevrednic de Sine să Se facă om pătimitor și, nemuritor fiind, a primit să Se supună legilor morţii, ca, printr-o astfel de pogorâre iubitoare la noi și o deșertare de bunăvoie, să ne dăruiască suirea la Sine Însuși. De aceea, când Și-a trimis ucenicii pentru mântuirea neamului nostru, a spus: *Mergând, învăţaţi toate neamurile, botezându-i în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh* (Mt. 28, 19). Iar ei, primind această poruncă și alergând în toată lumea, au propovăduit evlavia cu cuvântul și cu fapta. [...] Iar după ce s-au lipsit și de cele de trebuinţă, au răbdat și moartea cu îndrăzneală, imitând bine prin acestea

[41] B. Flusin, *Miracle...*, p. 214.

toate pe Stăpânul. De aici a răsărit lumii cunoștința de Dumnezeu. De aici firea omenească s-a luminat și s-a izbăvit de tirania diavolului. [...] De aici au odrăslit în toate neamurile cetele sfinţilor martiri, ale căror lupte poftind să le imite după prigoană, cei mai mulţi au strălucit ca niște luminători în vieţuirea monahală.

Aceștia au făcut viaţa lor în stare să poată primi întipărirea virtuţii apostolice, potrivindu-li-se acel cuvânt din Scriptură care spune: *Au pribegit în piei de oaie, în piei de capră, lipsiţi, strâmtoraţi, suferind rele, rătăcind în pustiuri și în munţi și în peșteri și în găurile pământului* (Evr. 11, 37-38). Marele nostru Părinte Eftimie s-a făcut părtaș acestei vieţi fără de prihană, pentru că, fiind afierosit lui Dumnezeu încă de prunc și dorind să urmeze pilda vieţii sfinţilor, s-a arătat bineplăcut lui Dumnezeu și încercat oamenilor."[42]

O analiză atentă descoperă în textul de mai sus o adevărată succesiune apostolică a transmiterii experienţei duhovnicești de la o „ceată" duhovnicească la alta, de la o generaţie la următoarea, experienţă sau trăire numită sintetic de Chiril „evlavie", pe urmele Apostolului Pavel care vorbea de o „taină a evlaviei" (1 Tim. 3, 9). Însă ceea ce are în vedere Chiril prin cuvântul „evlavie" nu se acoperă nicidecum cu acea imagine pe care termenul în cauză o suscită de regulă astăzi în mintea vorbitorilor. Nu la un anumit manierism de viaţă și exprimare se referă Chiril, nu la o suită de formule siropoase și comportamente care se vor evlavioase îl duce gândul, ci la sensul biblic, paulin, „tare" al cuvântului. Este vorba de a denumi prin „evlavie" o cunoaștere directă și personală a lui Dumnezeu din sălășluirea Lui în noi prin Duhul Sfânt, dobândit sacramental, ascetic și trăit mistic între coordonatele rigorii dogmatice ortodoxe. Acest din urmă element, rigoarea dogmatică ortodoxă, este indispensabil pentru dobândirea evlaviei și e atât de intim întrepătruns cu ea, încât cei care nu au credinţa ortodoxă sunt pentru Chiril, nici mai mult, nici mai puţin, decât „neevlavioși", iar erezia, o „lipsă de evlavie".

---

[42] *VE, Prologul.*

Plinătatea acestei evlavii, a acestei cunoașteri a lui Dumnezeu o are Hristos, pentru că El Însuși este Dumnezeu, și prin urmare evlavia vine de la El prin ucenicii Săi, apostolii, cărora le-a împărtășit-o treptat, de-a lungul celor trei ani de împreună-viețuire pământească. La Cincizecime, pogorârea Duhului Sfânt peste Biserică a împărtășit ucenicilor plinătatea cunoașterii duhovnicești a lui Hristos într-un fel mai presus de orice cuvânt omenesc sau îngeresc. Biserica păstrează de atunci nucleul de foc al revelaţiei, numit de Sfântul Pavel fie „taina evlaviei" (1 Tim. 3, 9), fie „taina lui Dumnezeu" (1 Cor. 2, 1), fie „taina lui Hristos" (Ef. 1, 9), expresii care denumesc, din diferite unghiuri, trăirea vie și personală a lui Dumnezeu, „cunoașterea iubirii lui Hristos", precum și „umplerea de toată plinătatea lui Dumnezeu" (cf. Ef. 3, 19).

Adeseori în Epistolele sale, Apostolul Pavel se roagă pentru ca cititorii săi să ajungă la această cunoaștere a lui Dumnezeu și să fie părtași la viaţa dumnezeiască a Domnului. În acest context al gândirii Apostolului neamurilor trebuie să situăm și spusa lui Chiril despre „apostolii care au propovăduit evlavia". Pentru el, împroprierea acestei evlavii este trăirea vieţii Stăpânului Hristos și imitarea Lui până la acceptarea sfârșitului martiric. Epocii apostolice i-a urmat cea a martirilor, urmată de epoca monahilor, definiţi de Chiril ca doritori să imite luptele mucenicilor. Suprema cunoaștere a lui Dumnezeu și deplina izbăvire de neștiinţă și de înșelare sunt dobândite, așadar, prin cruce și martiriu, cea mai înaltă formă de asemănare cu Hristos. În acest element martiric vede Chiril noima profundă a ostenelilor monahale, prin care călugărul lucrează asupra propriei sale fiinţe cu diferitele instrumente ascetice, astfel încât „să poată primi întipărirea virtuţii apostolice", ceea ce, pentru autorul nostru, înseamnă că devine părtaș aceleiași evlavii și virtuţi ca apostolii.

Scrierea vieţilor monahilor sfinţi este pentru Chiril o sarcină pentru împlinirea căreia s-a folosit „de silire și de rugăciune". Silirea omenească, tainic ajutată de har, împreună cu lucrarea duhovnicească a rugăciunii fac ca lucrarea aghiografului să se bucure de o anumită insuflare dumnezeiască rămasă oarecum îmbibată în scriere și care mijlocește cititorului ceva din această evlavie, dincolo de mulţimea informaţiilor și detaliilor istorice. De aceea, prima cerinţă a lui Chiril pentru cititor este „credinţa neîndoielnică", aceea care, fiind „început, rădăcină și temelie", îi va face pe cititori „să-și conducă cugetele la consimţirea cu cele scrise".

Migala cu care Chiril își alege cuvintele, mai ales în acest prolog foarte atent elaborat, ne îmbie cu o analogie surprinzătoare: aceea dintre „consimţirea“ cu un gând păcătos și „consimţirea“ cititorilor cu cele scrise de Chiril. În schema, de tradiţie sinaită, a dezvoltării gândurilor demonice, momentul consimţirii cu momeala strecurată de draci e premergător împlinirii păcatului cu fapta[43]. Se pare că tot așa vede lucrurile și Chiril în cazul scrierilor sale: cititorul, dacă are credinţă, ajunge la con-simţirea cu cele scrise, iar această etapă premerge împlinirii cu fapta și asumării practice a evlaviei desprinse din scrieri. Aghiograful este, așadar, un dascăl al discernerii și al con-simţirii cu cele ale harului, un mistagog, un iniţiator al cititorului său în „taina evlaviei“, iniţiere mijlocită de scrierea vieţii sfinţilor, în a căror experienţă duhovnicească își introduce cititorul dispus la efort ascetic. Adevărata operă aghiografică îl face părtaș pe cititor la evlavia reală și nefalsificată primită de apostoli de la Hristos, propovăduită de ei, pecetluită și mărturisită cu sângele martirilor și, în cele din urmă, câștigată de cuvioși prin luptele lor ascetice.

... și „cealaltă aghiografie“

Precizările din prologul lui Chiril sunt de cea mai mare actualitate pentru Biserică, infiltrată astăzi tot mai mult de o evlavie contrafăcută, de un joc de-a duhovnicia, de o mimată sfinţenie care se lasă lesne sesizată datorită exceselor sentimentale, a disocierii de ascetism, a pietismului adogmatic centrat pe el însuși, fără nici cea mai firavă rădăcină în experienţa sfinţilor, transmisă prin acea succesiune apostolică a adevăratei evlavii de care vorbea Chiril. Mai mult și mai grav, aghiografia însăși s-a depărtat, într-o bună parte a ei, de misiunea mijlocirii adevăratei evlavii apostolice, așa cum credea Chiril că e datoria lui să o facă. Această pseudoaghiografie alege calea lipsită de acrivie intelectuală și de efort oferită fie de stereotipiile retorice emoţionante, ușor de manevrat și cu un efect verificat, fie de sfătoșenia cu iz popular, cu predilecţie slavon, autoidentificate cu tradiţionalismul, cu ortodoxia și trăirea, dar în același timp exclusiviste și lesne de mișcat spre fanatism.

---

[43] Cf. Isihie Sinaitul, *Capete despre trezvie*, I, 46, FR 4 (1994), pp. 69-70.

E bine știut faptul că de pe la sfârșitul primului mileniu creștin, o bună parte din aghiografia ortodoxă a început să caute tot mai mult adecvarea cu schemele gusturilor estetice bizantine, așa încât partea cu adevărat consistentă și autentică istoric a *Vieţilor* de sfinţi, precum și gustul „tainei evlaviei“ pe care vechea aghiografie le transmiteau au fost înecate în noianul retoricii emoţionante. Așa stau lucrurile mai cu seamă din a doua jumătate a secolului al XI-lea, când s-au rescris multe *Vieţi* de sfinţi, apărând un nou stil aghiografic și modelând totodată un nou gust. Acest nou gen literar s-a standardizat în clișee de exprimare, în matriţe biografice pentru diferitele categorii de sfinţi (martiri, cuvioși, episcopi etc.), în formule retorice menite să inducă, prin procedee proprii artei literare, anumite emoţii cititorilor, renunţând astfel la ceea ce Chiril și vechea aghiografie își fixaseră ca scop: transmiterea și iniţierea în adevărata „evlavie apostolică“. Noua aghiografie a plasat în plan secund misiunea ei mistagogică, preferând să încânte mintea cititorului prin tehnici literare elaborate și verificate încă din Antichitate. Succesul facil, de moment, atins fără să pretindă nici un efort de pătrundere din partea cititorului, a fost, de bună seamă, atât de atractiv, încât, după rescrierea în acest stil a *Vieţilor* multor sfinţi mari, vechile *Vieţi*, scrise în stilul clasic al aghiografiei, au fost uitate, iar unele chiar s-au pierdut[44]. Deriva retorică a aghiografiei de acest tip a parcurs cu succes secolele până astăzi, încurajând răspândirea unor apocrife[45] și permiţând unor autori improvizaţi în aghiografi performanţa de a scrie cu lux de amănunte *Vieţile* unor sfinţi despre care nu se știe de fapt nimic, cu excepţia numelui, sau a cărora unică urmă este astăzi un mormânt datat (eventual), elemente istorice concrete, dar insuficiente, care au declanșat mecanismul automat al scrierii *Vieţii* lor pe baza schemelor deja consfinţite de un uz dus deja până la abuz.

Aghiografia de acest tip își merită cu prisosinţă prefixul „pseudo“ și păcătuiește faţă de pliroma Bisericii cel puţin în două feluri: primul,

---

[44] Irénée Hausherr, „Biographies Spirituelles“, DS 1, 1645.

[45] Cum sunt, de exemplu, bine cunoscutele noastre broșurele pline „de folos“, *Visul*, *Epistolia* (căzută din cer!) sau *Talismanul*, adevărate *best-selleruri* ale pangarelor, sau mai puţin cunoscutul astăzi roman duhovnicesc *Varlaam și Ioasaf*, strecurat sub numele Sfântului Ioan Damaschin, dar fiind în realitate o prelucrare a *Vieţii lui Buddha*.

poate cel mai grav, este că oferă credinciosului spre trăire o literatură, o ficţiune, un univers imaginar construit, ce-i drept, din elemente bisericești și elemente istorice reale minime, a căror puţinătate este înghiţită de opulenţa expresiilor înduioșătoare, de mulţimea detaliilor emoţionante stereotipe care, fiind vorba de sfinţi, n-aveau cum să nu fie așa, de clișeele pe care cititorul pios le așteaptă inconștient ca să se mângâie la descoperirea lor. Al doilea este consecinţa celui dintâi: întruparea și asimilarea *duhului* acestui gen literar de către o anumită pătură a fiilor Bisericii, monahi sau mireni, și identificarea lui cu adevărata evlavie ortodoxă „după Sfinţii Părinţi", ale cărei principale trăsături sunt caracterul, după caz, bizantino-, slavo- sau românocentric, exclusivismul aprioric faţă de tot ceea ce nu se înscrie în cadrul geografic și cultural al „centrului", trăit ca autosuficient, refuzul efortului intelectual în care sunt suspectate că ar germina seminţele îndepărtării de Dumnezeu și – cum s-ar putea altfel? – ale ereziei. Minciuna anistorică autogenerată de schemele retoricii pseudoaghiografice și-a atins astfel ţelul: a otrăvit trăirea Bisericii cu o pseudotrăire, cu o pseudoevlavie osificată în manierisme de vorbire și de purtare, pretinse norme de duhovnicie, model *unic* de viaţă evlavioasă, tip al urmării lui Hristos. Lecţia sobră și profundă a vechii aghiografii predată în acest volum de Chiril de Schitopolis va avea de înfruntat destule prejudecăţi.

Dar poate că prorocia Sfântului Sava nu a vizat doar aspectul vieţii pământești a ucenicului său schitopolitan, ci privește și peste veacuri spre destinul de azi al operei sale.

2. Monahismul scrierilor lui Chiril

Rostul acestui capitol introductiv nu este acela de a face o istorie a monahismului din Palestina, chiar dacă prezintă și informaţii și rezultate ale cercetărilor istorice pe această temă, ci de a furniza cititorilor lui Chiril una din cheile ce pot deschide o ușă spre contemplarea orizonturilor mai greu descifrabile ale monahismului palestinian din veacul al VI-lea. Am precizat: „una din cheile", fiindcă nu pot pretinde nici epuizarea

temelor, nici tratarea exhaustivă a celor abordate, mulţumindu-mă cu semnalarea celor mai semnificative și cu analiza impusă de limitele unui studiu introductiv. Am vorbit deja despre originile egiptene ale monahismului din ţinutul Schitopolisului. Când tânărul monah de 18 ani, Chiril, a sosit la Ierusalim, a găsit un monahism foarte diversificat ca moduri de vieţuire și organizare, cu o tradiţie ce sintetizase multiple influenţe: egipteană, siriană și locală, cu o personalitate proprie deja bine definită în raport cu celelalte mari centre monastice ale vremii: Egiptul și Siria.

Întemeietorii monahismului palestinian sunt socotiţi de tradiţie Sfinţii Ilarion și Hariton (275-345). Ultimul a întemeiat lavrele Suca, Duca și Faran, unde va intra și tânărul ieromonah Eftimie în anul 405.

În veacurile V și VI, spre care ne este îndreptată atenţia, monahismul din Palestina era grupat în două centre importante: întâi, pustia dintre Ierusalim și Marea Moartă, dimpreună cu valea Iordanului, iar apoi, zona din jurul cetăţii Gaza. Specificul pustiei palestiniene a creat condiţii pentru dezvoltarea unor forme variate de vieţuire monahală: de la viaţa de obște până la cea anahoretică. O formă intermediară, specifică Palestinei este *lavra*, în care monahii trăiesc o viaţă semipustnicească, în chilii dispuse la aproximativ 40 de metri una de alta, de-a lungul unor adevărate străzi[46], întregul ansamblu fiind împrejmuit cu ziduri și înzestrat cu o biserică, unde se săvârșeau slujbele în comun sâmbăta și duminica și la praznice. În lavre, monahii lucrau în chiliile lor și primeau din partea mănăstirii cele de trebuinţă vieţii. Nu erau primiţi tinerii, ci ei trebuiau să-și înceapă ucenicia monahală într-o mănăstire cu viaţă de obște. De aceea, nici Sfântul Eftimie nu-l primește în lavra sa pe Sava, ci îl trimite la mănăstirea lui Teoctist. Viaţa într-o lavră presupunea mai multă experienţă monahală și o anume statură duhovnicească. Cine era acceptat în Lavra Sfântului Sava fie primea o chilie, fie și-o construia singur, dacă avea bani. Printre cei cu dare de mână care și-au construit singuri chilia a fost și Chiril. Aceasta arată că monahii savaiţi nu înţelegeau sărăcia de bunăvoie ca pe o lipsire de orice avere, spre deosebire de cei din Egipt, unde virtutea sărăciei era ţinută la mare cinste și cultivată în mod special. Din *Viaţa Cuviosului Ioan Isihastul* reiese clar că acesta, chiar zăvorât fiind, avea ucenici la Schitopolis, de unde primea danii în

46 J. Binns, *Ascetics...*, pp. 109-110.

mod direct, din care se întreţinea. Marea Lavră, ctitorie a Marelui Sava, avea unele particularităţi printre lavrele Palestinei. Așa, bunăoară, existau în ea chilii, înţelese ca adevărate schituri în miniatură, având mai multe camere, dependinţele necesare și o biserică (unele având și mozaicuri!), în ele trăind doi sau trei monahi sub îndrumarea nemijlocită a unui Bătrân[47]. Slujirile zilnice legate de necesităţile comune (arhondaricul, gătitul pentru vizitatori și muncitori, coptul pâinii, aprovizionarea etc.) erau asigurate de anumiţi monahi însărcinaţi cu acestea, de regulă pentru un an, după care slujirile în favoarea obștii se schimbau[48]. Pe scurt, sistemul organizatoric al Marii Lavre prezintă elemente de viaţă chinovitică mai numeroase și mai pronunţate decât vechile lavre palestiniene.

Pentru ca retragerea cuiva în chilie să fie totală, trebuia fie să fi ajuns la anumite măsuri duhovnicești, cum e cazul lui Ioan Isihastul, fie ca această retragere să fie un canon primit pentru păcate mari. Primele lavre ctitorite de Sfântul Hariton erau foarte austere, iar Sfântul Eftimie a copiat acest sistem[49], pe care l-a întâlnit în Lavra Faran. Doar în Marea Lavră construcţiile au început să fie mult mai spaţioase și viaţa mai complexă[50], lucru interpretat azi drept motiv al separării unora dintre monahi de Sfântul Sava, și al întemeierii Noii Lavre în duhul simplităţii de odinioară[51].

Ierusalimul și împrejurimile dinspre Iordan erau cercetate de mulţimi pestriţe de pelerini veniţi de pretutindeni, iar această diversitate umană se regăsește și în cinul monahal: dintre călugării de care vorbește Chiril, doar el este palestinian! Această diversificare etnică explică în parte și tulburările din secolul al VI-lea și taberele formate între monahi în această zonă a Palestinei.

---

[47] Joseph Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism. A Comparative Study in Eastern Monasticism, Fouth to Seventh Centuries*, Dumbarton Oaks Studies 32, Harvard, 1995, pp. 106-107.

[48] J. Patrich, *Sabas, Leader...,* pp. 169-195.

[49] *VE* c. 16.

[50] J. Patrich, *Sabas, Leader...,* p. 106.

[51] Ipoteză avansată, pe baza interpretării rezultatelor cercetărilor arheologice, de Yizhar Hirschfeld, „The Physical Structure of the New Lavra as an Expression of Controversy over the Monastic Lifestyle“, în vol. *The Sabaite Heritage in the Orthodox Church From the Fifth Century to the Present*, editor J. Patrich, Leuven, 2001, pp. 344-345.

Deși Chiril nu amintește niciodată de monahii din Gaza, totuși exista aici, în acel timp, un monahism viu, având puternice legături cu Alexandria și Egiptul. Sfinţii Varsanufie și Ioan, faimoșii zăvorâţi, au fost contemporani cu Sfântul Sava și au dovedit o atitudine mult mai flexibilă faţă de origenism decât confraţii lor din Marea Lavră[52].

S-a observat pe bună dreptate că, spre deosebire de Egipt și Siria, „monahismul palestinian este mai aristocratic“[53] datorită obârșiei majoritar orășenești a monahilor, a apropierii de localităţi cu importantă viaţă intelectuală (Cezareea, Schitopolis, Ierusalim, Gaza), a legăturilor strânse cu patriarhul și, prin el, cu aristocraţia de la curtea imperială bizantină, elemente care îl apropie mai mult de monahismul capadocian. Aceste trăsături, pe care nu ne va fi greu să le recunoaștem în scrierile lui Chiril, sunt în măsură să explice, până la un punct, fermentarea unor idei, unele scoase din scrierile lui Origen, care vor duce la criza origenistă din secolul al VI-lea. Pe de altă parte, condiţiile geografice ale Palestinei favorizau viaţa în comunităţi izolate una de cealaltă, spre deosebire de Egipt, unde singura zonă fertilă este valea Nilului. Pustia Iudeii poate fi locuită pe o arie foarte generoasă, astfel încât comunităţile să fie suficient de izolate una de cealaltă și să-și poată configura propria personalitate.

Dincolo de aceste elemente generale, există în scrierile lui Chiril o serie de date privitoare la monahismul palestinian care detaliază modul în care acesta era organizat, spiritul care-l anima, raporturile întreţinute cu ierarhia bisericească, viaţa sa liturgică etc. Această multitudine de detalii risipite în scrierile lui Chiril ne vor îngădui, prin sintetizarea lor, o viziune teologică mai cuprinzătoare asupra monahismului palestinian, care, pe de o parte, a reunit influenţe anterioare lui, iar pe de alta, și-a pus amprenta în modul cel mai pregnant asupra monahismului bizantin de mai târziu, iar prin el asupra întregului monahism răsăritean. Pentru aceste considerente, cercetarea la care-l invităm în continuare pe cititor este și o înfăţișare a rădăcinilor monahismului actual și a duhului care l-a însufleţit.

---

[52] FR. 11, *Răspunsurile* 600 ș.u.

[53] B. Flusin, *Miracle...*, pp. 89-91.

Monahismul scrierilor lui Chiril este ierarhic: „lucrări felurite, dar Același Dumnezeu Care le lucrează pe toate în toţi“[54]

Principiul ierarhic este prezent în lumea monahală a lui Chiril de Schitopolis în multiple forme. Prima sa expresie, deopotrivă ca evidenţă și importanţă, e una mai puţin apreciată azi, despre care se vorbește tot mai puţin sau deloc: ierarhia duhovnicească sau de factură mistică, nevăzută, tainică. Adică ierarhia măsurilor duhovnicești, a staturii vârstei în Hristos (cf. Ef. 4, 13) și a măsurii îmbrăcării omului celui nou prin dezbrăcarea de cel vechi, atinse de fiecare monah prin asceza sa, prin lupta sa duhovnicească și prin „izbânzile sale monahale“, cum le numește Chiril. Dacă hirotonia și, odată cu ea, un loc în ierarhia instituţională pot fi câștigate prin simonie, prin sforării de culise sau chiar prin răzmeriţă, așa cum nota Chiril că au făcut-o patriarhii Ierusalimului Teodosie[55] și Ioan al III-lea[56], în ierarhia duhovnicească asemenea metode nu funcţionează, pentru că ea exprimă măsura apropierii personale de Dumnezeu, a *îndrăznelii* pe care o ai ca simplu om faţă de El, urmare a unei „vieţi apostolice“, după expresia lui Chiril. Ceea ce are întâietate deplină pentru autorul nostru este această ierarhie a măsurilor duhovnicești, absolut independente de hirotonie, și modalităţile în care ea se răsfrânge în viaţa concretă a monahilor și a Bisericii în genere.

Cititorul lui Chiril va avea o primă întâlnire cu acest principiu al ierarhiei duhovnicești, cu existenţa și cu exigenţele ei, când va constata treptele puse de tradiţia monahală înaintea celor care doreau să ajungă călugări. Nu este vorba doar de parcurgerea seacă a așa-zisei perioade de noviciat, practicată și astăzi, ci de urmărirea unui traseu al creșterii interioare apreciată după criterii precise, constând în etape peste care nu se poate sări, marcat de asimilări care cer timp, efort și răbdare, de transformări lăuntrice câștigate în urma lecţiilor trăite prin proprie experienţă. Concret, vedem că începătorii erau întotdeauna îndrumaţi spre viaţa de obște, în care urmau să deprindă elementele indispensabile ale vieţuirii

[54] 1 Cor. 12, 6.
[55] *VE* c. 27.
[56] *VS* c. 56.

monahale: ascultarea, asceza gradată, rânduiala slujbelor bisericești, iar la un nivel mai profund, „păzirea inimii și lupta împotriva patimilor ascunse“[57]. La nivel practic, monahul începător învață în chinovie să se cunoască pe sine însuși, să-și cunoască putințele și neputințele, să folosească armele duhovnicești ale chiliei, meditația (μελέτη) și rugăciunea, să câștige prin experiență discernământ și să asimileze duhul ascultării. Abia după ce viața chinovitică și-a împlinit rostul formator, monahul poate aspira la următoarea treaptă de viețuire, cea lavriotă. Pentru a exprima rigurozitatea cu care trebuie urmate aceste etape, Chiril folosește adeseori expresii ca: „precizia vieţii monahale“ (ἀκρίβεια τῆς μοναχικῆς ζωῆς) sau „precizia rânduielii monahale“ (ἀκρίβεια τοῦ μοναχικοῦ κανόνος), în care el ţine să precizeze că au fost formaţi toţi eroii săi.

Sfântul Sava a adunat în Marea Lavră, la început, pustnicii care viețuiau prin deșertul Iudeii, dar, pentru formarea începătorilor, a „zidit o chinovie mică în partea de miazănoapte a Lavrei, unde a așezat bărbați adunați în ei înșiși și cu trezvie. Acolo a poruncit să rămână cei ce se lepădau de lume până când vor învăța Psaltirea, rânduiala cântărilor și vor fi formaţi în duhul conștiincios monahal“[58]. Nu era suficientă însă parcurgerea mecanică și exterioristă a acestei etape chinovitice pentru a primi apoi, automat, la plinirea sorocului, o chilie în Lavră. Criteriile fixate de Sfântul Sava erau strict lăuntrice, duhovnicești, iar urmărirea respectării lor ţinea de povăţuirea harismatică a Marelui Bătrân: „Monahul chiliot trebuie să fie plin de discernământ și râvnitor, luptător, plin de trezvie, înţelept, disciplinat, destoinic să înveţe pe altul, să nu aibă nevoie să fie învăţat, în stare să-și ţină în frâu toate mădularele trupului și să-și păzească mintea fără greșeală“[59]. Pentru a le îngădui să treacă la viaţa semipustnicească din Lavră, Sfântul Sava îi verifica pe monahi „dacă au învăţat cu acrivie rânduiala cântărilor, dacă au ajuns în stare să-și păzească mintea, să-și curăţească cugetul de amintirea celor din lume și să se lupte împotriva gândurilor străine, și doar atunci le dădea chilii în Lavră“[60].

57 *VE* c. 9.
58 *VS* c. 28, 113, 5-10.
59 *VS* c. 28, 113, 10-14.
60 *VS* c. 28, 113, 16-23.

Acei „bărbaţi adunaţi în ei înșiși și cu trezvie“ din mica chinovie a lui Sava aveau rolul de a-i forma pe începători, de a-i instrui atât cu cuvântul, cât mai ales prin însăși viaţa lor. Alăturarea unor chinovii pe lângă lavre este mereu întâlnită în Palestina acelui veac. Sfântul Eftimie își trimitea ucenicii tineri în chinovia lui Teoctist, iar după moartea acestuia, îi îndruma la chinovia Cuviosului Gherasim[61]. Chiar dacă sistemul chinovitic, cu toate rigorile lui, este prielnic novicilor, totuși nu e suficient prin el însuși pentru a asigura acestora înaintarea lăuntrică, pentru că nici aici, în sânul unei mănăstiri, principiul ierarhic nu acţionează automat, ci e nevoie de o verigă prin care ucenicul să se lege de înaintașii săi și să moștenească harul și harismele lor. Această verigă este o persoană, Stareţul, element văzut al prezenţei lui Dumnezeu, care-și povăţuiește turma prin viaţa sa și o „luminează prin cuvânt“[62]. Un element esenţial, așadar, al înaintării în ierarhia duhovnicească, al creșterii duhovnicești, este povăţuirea prin cuvânt din partea unui Părinte experimentat și teofor, care „și-a biruit patimile trupești și sufletești și nu mai e stăpânit de plăcere și de slavă deșartă“[63]. Legătura personală dintre ucenic și Stareţ descoperă sensul profund duhovnicesc și hristocentric al ascultării, explicând, la Chiril, putinţa funcţionării ei în sensuri surprinzătoare: întâlnim nu doar ucenici și călugări care ascultă de Eftimie ori Sava, ci și patriarhi sau episcopi care fac ascultare de cei doi Cuvioși. Când ascultarea încetează să mai fie o dăruire și o primire de Duh, de viaţă dumnezeiască, ea, în cazurile fericite, decade în disciplina pur instituţională.

Trecerea de la o etapă la alta, urcarea treptei duhovnicești de la chinovie la viaţa pustnicească este descrisă cu mult meșteșug de Chiril în pasajul în care Sfântul Eftimie, cu prilejul obișnuitei sale retrageri anuale din Postul Mare, îl ia la pustie pe tânărul monah chinovit Sava. Acum este ultimul an al vieţii pământești a marelui Eftimie, iar Sava să tot aibă în jur de 35 de ani. Nu mai este nici foarte tânăr, nici fără experienţă, și a sosit vremea ca, după ce s-a pregătit temeinic în obște vreme de optsprezece ani și a vieţuit în apropierea mănăstirii alţi cinci, să fie iniţiat într-o formă mai înaltă de monahism: anahoreza. Momentul, așa cum este el

[61] *VE* c. 8 și 36.
[62] *VE* c. 9, 21, 5.
[63] *VS* c. 39, 129, 22-23.

descris, dă seama de calităţile scriitoricești ale lui Chiril și de cultura sa, pusă acum în slujba lucrării sale de aghiograf. În capitolul 11 din *Viaţa Sfântului Sava*, ne este redată plecarea acestuia la pustie împreună cu Sfântul Eftimie. Pentru a-l putea deprinde însă cu noile virtuţi pustnicești și contemplative, Sfântul Eftimie, „ca un bun antrenor, l-a făcut să înainteze și l-a dezbrăcat pentru a lucra virtuţi mai înalte“[64]. Terminologia folosită aici de Chiril este cea a gimnasticii antice, iar imaginea ţine de agonistica clasică[65]: antrenorul își dezbrăca elevul și-l ungea cu ulei peste trupul gol, pregătindu-l pentru luptele atletice. Așa se face că adeseori găsim povăţuitorul duhovnicesc numit în scrierile bisericești „ungător“ (ἀλείπτης[66]). La fel și Sfântul Eftimie îl „dezbracă“ pe Sava de ceea ce tânărul credea că este deplinătate a virtuţii sau a vieţii duhovnicești și îl pune în faţa unui nou început, cel al vieţii pustnicești, pentru care virtuţile câștigate în chinovie sunt doar premise, puncte de pornire și elemente ale siguranţei înaintării în noul spaţiu. Acum „lemnele, fânul și trestia“ ascezei trupești și chinoviale încep să fie convertite în „aurul, argintul și piatra scumpă“ (cf. 1 Cor. 3, 13) a contemplaţiei pustnicești, iar plecarea lui Sava la pustie reprezintă deopotrivă ultimul rod al unei bune pregătiri și prima floare a unei vieţi cu totul noi.

Observaţia că Sfântul Eftimie a făcut aceasta „fiindcă a primit înștiinţare de Sus“[67], adică nu prin conformarea la un soroc atins de Sava, nici la recomandarea vreunui terţ, în virtutea cărora urma să-l „urce“ pa Sava în mod automat pe o nouă treaptă de vieţuire, este o foarte importantă precizare. Observaţia – scurtă cum e – relevă condensat și imparabil ceva din scandalosul care învăluie această tainică ierarhie: urcarea treptelor ei

---

[64] *VS* c. 11, 94, 17-18.

[65] Paralela dintre viaţa duhovnicească și luptele atletice începe cu epistolele pauline (1 Cor. 9, 24- 26; Gal. 5, 7-8 ș.a.). O interesantă și edificatoare prezentare a viziunii antice asupra atleticii și a multiplelor sale implicaţii spirituale în lucrarea Stellei Petecel, *Agonistica în viaţa spirituală a cetăţii antice*, Ed. Meridiane, București, 2002, mai ales pp. 42-53 și 79-85.

[66] Articolul ἀλείπτης din G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 2010, p. 69 nu include decât un citat din Clement Alexandrinul (*Pedagogul* 1, 7, PG 8, 317C), dar în textele ascetice mai târzii, și în special imnografia închinată Cuvioșilor, termenul abundă.

[67] *VS* c. 11, 94, 16.

precum și ocuparea unui loc într-însa nu se supun niciunei legi, nu pot fi nici stabilite de regulamente, nici constatate pe baza lor, ci se încăpățânează să rămână atributul și dovada prezenței și autorității absolute a Duhului Sfânt în Biserica lui Hristos, a lucrării Sale nemijlocite, dezmințire a oricărei tentative omenești de „reglementare“ și „legiferare“ a vieții și harismelor pe care „unul și Același Duh le lucrează, împărțind fiecăruia în parte *după cum vrea El*“ (1 Cor. 12, 11).

Vedem la Chiril că monahii care duc o adevărată viață duhovnicească nu pot să nu se afle în legătură cu ierarhia bisericească, în cazul Palestinei cu patriarhul Ierusalimului, cadrul oferit de Biserică fiind singurul în care harisma autentică poate crește și trăi. De aceea ierarhia tainică, atât de clar prezentată la Chiril, nu e parabisericească, ci ia naștere în condițiile Bisericii, cu preoția și Tainele ei, dovadă fiind permanența elementului liturgic-euharistic în viața pustnicilor palestinieni, precum și felul legăturilor unui Eftimie ori Sava cu patriarhii din vremea lor.

În același timp cu precizarea existenței ierarhiei duhovnicești și a deplinei ei părtășii la viața Bisericii, Chiril atinge și un aspect mai delicat, dar și spinos: cel al raporturilor dintre ierarhia duhovnicească, reprezentată de marii Cuvioși Eftimie și Sava, și instituție. Fără a urmări în mod intenționat tratarea acestei teme, *Viețile* scrise de Chiril cuprind relatări din care purced, de la sine, concluzii edificatoare pentru conturarea viziunii tradiționale asupra acestui subiect. Așa sunt istorisirile despre ucenicii Marelui Eftimie, care, ajunși episcopi, i-au urmat povețele la Sinoadele de la Efes și Calcedon, ascultarea lor răsfrângând în Biserica întreagă simțul ortodox al Stareților lor harismatic[68]. Aceeași armonie între cele două elemente, harisma și instituția, reiese din legătura Sfântului Sava cu patriarhii Ilie și Ioan al III-lea, ucenici ai lui Eftimie, legătură și mai surprinzătoare întrucât Chiril ne prezintă atât ascultarea lui Sava față de patriarhi, cât și a acestora față de Sava[69]. Deși Ioan era, într-un fel, un uzurpator și prin păcatul său adusese pedeapsa secetei asupra poporului, totuși Sava nu se răzvrătește împotriva lui[70], dar „minunea ploii arată că patriarhul se afla în poziție de inferioritate:

[68] *VE* c. 20 și 27.
[69] *VS* c. 35 și 36.
[70] *VS* c. 67, 168, 18-169, 6.

el cere, iar Sava oferă“[71]. Astfel, vedem că „ierarhia duhovnicească știa să-și exercite autoritatea respectând ierarhia instituţională“[72], rămânând în același timp fidelă azimutului ei extramundan și duhovnicesc.

Când urmașii unui Eftimie ori Sava la conducerea obștilor nu s-au ridicat la măsurile duhovnicești cerute de poziţia lor în ierarhia monahală *instituţională*, egumenia, a fost rândul celei bisericești – patriarhul de Ierusalim, în cazul lui Chiril – să intervină pentru a echilibra lucrurile ieșite din adevărata lor matcă, ceea ce impune concluzia că sporirea intervenţiilor autorităţii bisericești precum și excesul reglementărilor canonice ale vieţii monahale exprimă de fapt intrarea acesteia într-o fază decadentă duhovnicește, tot mai lipsită de purtătorii autentici ai harismei și ai autorităţii „de Sus“ pe care ea o aduce. Pe de altă parte toate necazurile îndurate de Sfântul Sava din partea ucenicilor neascultători au fost îndulcite de sprijinul și susţinerea patriarhului de Ierusalim, cu ale cărui intervenţii abia de s-a putut echilibra cât de cât situaţia imposibilă la care se ajunsese, dând astfel Sfântului Sava putinţa să-și poată păstori fiii rămași fideli. La rândul său, Sfântul Sava, trimis la Constantinopol, și-a folosit faima și autoritatea duhovnicească pentru a obţine din partea împăraţilor Anastasie și Iustinian o serie de favoruri pentru patriarhia Ierusalimului, influenţând desfășurarea evenimentelor bisericești în acea epocă de schimbări neașteptate și tatonări doctrinare.

Dar Chiril ne mai spune și că raporturile de acest fel, singurul normal într-o Biserică a iubirii, nu sunt dintre cele care să se întâlnească pretutindeni și întotdeauna. Așa, de pildă, patriarhul Teodosie, ajuns pe tron prin crimă și răzmeriţă, unul din cei mai aprigi dușmani ai Calcedonului, căuta să-l atragă de partea lui pe Eftimie „prin cuvinte amăgitoare“, conștient de greutatea pe care o avea cuvântul unui asemenea Bătrân cuvios. Pe parcursul prăpăstios al drumului de la dominaţia ereticilor (patriarhul Teodosie) la biruinţa ortodoxiei, activitatea specifică harismaticului – rugăciunea – se intensifică: Eftimie pleacă în pustia dintru adânc. Aici Teodosie îi trimite ca mesageri oameni de vază din cinul monahal, crezând că prefăcuta lui duhovnicie l-ar putea câștiga.

[71] B. Flusin, *Miracle...*, p. 203.
[72] B. Flusin, *Miracle...*, p. 204.

Dar de cei care încearcă să-și anexeze ierarhia duhovnicească, s-o subjuge, s-o batjocorească, ea își râde la rândul ei și în felul său: trimișii anticalcedonianului Teodosie sfârșesc prin a deveni calcedonieni[73]! În același registru se înscrie și întâlnirea pe care patriarhul Anastasie (458-478) dorea s-o aibă cu Eftimie. Patriarhul, deși se declara susţinător al Calcedonului, nutrea într-ascuns idei monofizite, lucru vădit în 475, când s-a grăbit să anatemizeze Calcedonul la cererea împăratului uzurpator Basiliscos. Cunoscând taina inimii lui, Sfântul Eftimie a refuzat să-l întâlnească[74], lăsându-i însă patriarhului hotărârea („dacă totuși porunciţi să veniţi, vă voi primi cu bucurie"). Dar totodată și-a afirmat libertatea de a pleca apoi de acolo pentru a-și putea păstra modul de vieţuire, în care autoritatea instituţională a lui Anastasie nu mai avea cum să intervină: „Și dacă vă voi primi, atunci pe toţi îi voi primi, și nu-mi va mai fi cu putinţă să stau în locul acesta." Drept urmare, patriarhul a renunţat la dorinţa sa, nevrând să-l întristeze pe Eftimie[75].

Aceste raporturi dintre autoritatea bisericească instituţională, pe de o parte, și cea monahală, harismatică, pe de altă parte, care apar și în alte relatări ale lui Chiril, nu fac decât să ne vorbească despre un monahism matur duhovnicește, conștient de „îndrăzneala" sa la Dumnezeu, care se trăiește pe sine ca aparţinând Bisericii, respectând ierarhia, luptând pentru ortodoxia credinţei și străduindu-se să-și păstreze specificul ascetic ca pe mediul în afara căruia își pierde sensul de a fi. În același timp, nu putem să nu observăm că dacă pentru ierarhia instituţională este mult mai ușor să-și asigure și demonstreze autoritatea pe temeiul canonicităţii și al succesiunii apostolice, pentru cea duhovnicească lucrurile stau mai prost, criteriile după care ea se apreciază aparţinând unui spaţiu greu de ferecat într-un sistem, fiind infinit mai lesne uzurpată de cei care par a fi sfinţi, dar nu sunt, ca dovadă succesul rapid de care s-au bucurat învăţătorii origeniști în vremurile lui Chiril.

Duhul autentic bisericesc în care Chiril știa să rezolve aparenta antinomie harismă-instituţie se vede din faptul că scrisul său rezistă

---

[73] *VE* c. 27, 44, 3- 45, 1-4, pe lângă convertirea acestor trimiși, dintre care doar Gherontie a stăruit în erezie, Eftimie îi convingea și pe mulţi alţi monahi și pustnici să accepte Calcedonul.

[74] *VE* c. 33, 52, 10.

[75] *VE* c. 33, 52, 14-18.

tentației de a da întâietate absolută unuia sau altuia dintre membrii relației, ispită în care, trebuie să recunoaștem, au căzut și cad destui din urmașii lui într-ale condeiului, fie anarhizând „harismatic“ Biserica până la disoluția ei structurală, fie rigidizând-o birocratic și cazon în forme opace Duhului. Soluția lui Chiril este suplă și – greu de „prins“ în cuvinte cum e – smerită: nu desfigurând chipul și scoțându-i ochii vom face cu adevărat utile picioarele, nici amputându-le nu vom da un plus de frumusețe feței (vezi metafora paulină a trupului din 1 Cor. 12). Aghiograf de modă veche, Chiril nu-și dăscălește cititorii cu adausuri explicative, nu se coboară la rețete, nu invită nici una din părți, harismă ori instituție, la cumințenia inactivă în care „fiecare-și vede d'ale sale“, nici nu ațâță la revoluție când treburile nu merg după cum ar trebui. El „rezolvă“ antinomia... păstrând-o, respectându-i taina și caracterul nu doar necesar, ci și constitutiv vieții normale a acestui trup tainic, cu multe mădulare, care este Biserica. Anihilarea unuia din poli, la fel ca amputarea unui mădular al trupului, handicapează Biserica, o desfigurează, o face să nu mai fie ea însăși și de nerecunoscut.

Autoritatea pe care fiecare termen al binomului de care vorbim o are de la Dumnezeu, unii direct de Sus, ceilalți prin hirotonie, nu e luată niciodată la Chiril ca pretext pentru anihilarea sau compromiterea celeilalte, ci e un dat al Bisericii, și trebuie luat ca atare, iar adevărații oameni ai Bisericii vor ști să trăiască împăcați între ei și să se împace cu amândouă.

Soluția lui Chiril, aflată în cea mai bună descendență nou-testamentară, relevă și învăluie răspunsul deopotrivă: tocmai când crezi că ai prins dezlegarea, dai peste o situație contrară… Toate arată că de fapt răspunsul nu doar că trebuie căutat altundeva (adică în afara disjuncției ori-ori) cât mai ales că e simplu: păstrarea antinomiei este păstrarea *sine die* a condițiilor în care-I place Duhului Sfânt să conducă Biserica, s-o povățuiască, s-o hrănească, s-o înfățișeze fără pată sau zbârcitură lui Hristos, iar El, Tatălui (cf. Ef. 5, 27). În afara acestui indefinibil echilibru, scandalos pentru setea rațiunii după definiții univoce, orice explicații devin fie teologie vaticană, fie derapaj spiritualist. Lecția lui Chiril este de fapt a întregii Tradiții ortodoxe, care „n-a căutat niciodată să rezolve o ambiguitate ce constituie de fapt una din antinomiile fundamentale

ale existenţei creştine *in statu via*. Tensiunea dintre harismă şi instituţie nu pare să admită vreo soluţie de partea aceasta a eshatonului“[76].

... trezvitor şi isihast

Esenţa trezviei constă în păzirea minţii „de gânduri străine“[77] pentru păstrarea ei în permanentă legătură cu Duhul Sfânt, iar pentru realizarea practică a unei lucrări atât de subţiri, Părinţii ascetici au descris o seamă de metode practice şi de condiţii pe care trebuie să şi le creeze, să le păstreze şi să le exploateze nevoitorul duhovnicesc. Una dintre aceste condiţii care asigură trezvia şi totodată mediul ei cel mai prielnic este isihia. Chiril cunoaşte aceste lucruri şi introduce treptat în firul povestirii fie învăţături directe despre trezvie şi isihie, fie calificări ale unor persoane ca fiind „iubitoare de isihie“ şi „dornice să-şi păzească mintea de împrăştiere“.

Sfântul Eftimie, încă din copilăria petrecută la Melitene, a fost învăţat de dascălii săi Acachie şi Sinodie să vieţuiască „având mintea neîmprăştiată şi inima nerisipită“[78]. Pentru ca această asceză a omului lăuntric să devină o stare permanentă, copilul Eftimie era îndrumat la exersarea trezviei din vreme în vreme, mai ales în timpul slujbelor bisericeşti, răstimpul rămas petrecându-l în citirea şi studierea cărţilor sfinte, în psalmodie şi meditaţie duhovnicească. Încet-încet, starea de trezvie va deveni modul de a fi al lui Eftimie şi deopotrivă o necesitate lăuntrică, pentru a cărei satisfacere dorul de pustie şi de isihie nu putea fi decât expresia căutării unui mediu care să-l ajute la cultivarea mai profundă a trezviei şi a rugăciunii.

Chiril ţine să precizeze că atât Sfântul Eftimie, cât şi Ioan Isihastul au cultivat din copilărie paza minţii şi trezvia, iar destinul lor monahal, al primului de anahoret, al lui Ioan de zăvorât, este prezentat ca o dezvoltare

---

[76] Ieromonah Alexander Golitzin (din 2011 episcop al Diocezei Bulgare a OCA), *Mistagogia – experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie*, tr. rom. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1998, p. 159.

[77] *VE* c. 9, 17, 7.

[78] *VE* c. 4, 12, 10.

a semințelor sădite încă din cea mai fragedă tinerețe[79]. Că nu avem de-a face cu niște locuri comune, cu acea plată stereotipie de redactare cu care ne-a obișnuit un anumit curent aghiografic, o dovedește absența acestor observații în viața celorlalți cinci Cuvioși. Ca urmare, o concluzie practică se desprinde: cu cât lucrarea ascetică a trezviei și a păzirii minții este deprinsă mai devreme – din copilărie ar fi ideal! – cu atât ea se înstăpânește în om și-l predispune la o viață duhovnicească de excepție.

Spre deosebire de Eftimie, Sava intră de mic într-o mănăstire din ținutul său, unde are parte doar de o povățuire tipiconală, exterioară, deprinzând „Psaltirea și celelalte rânduieli ale vieții chinovitice“[80]. Lucrul ne este spus de Chiril pe ocolite și cu delicatețe atunci când arată că, după ce tânărul Sava a biruit o ispită „printr-un gând mai bun“[81], a început să treacă de la simpla asceză trupească la acea înfrânare „care taie gândurile rele“. Cu mintea ascuțită și luminat de Duhul Sfânt, Sava a ajuns singur – după cât timp? – să practice același tip de asceză lăuntrică în care Eftimie fusese instruit încă de mic. Chiril, spre deosebire de înclinația spre roz a altor aghiografi, nu prezintă idilic lucrurile, chiar dacă felul în care le descrie mai degrabă invită cititorul la o reflecție din care singur să tragă concluziile decât să le aștepte de-a gata de la autor, mai ales când acestea nu-s măgulitoare.

Odată cu înaintarea istorisirii, Chiril dezvoltă noțiunile esențiale de trezvie și isihie. Sfântul Eftimie își învață ucenicii încă de la început că „trebuie ca în toată vremea să avem trezvie și să priveghem“[82] – iar ca elemente ajutătoare ale lucrării trezviei, le vorbește despre tăierea voii, ascultare, smerită cugetare, gândul la moarte, dorirea împărăției cerurilor. Deși circumstanțiale, povățuirile duhovnicești și cateheza monahală din opera lui Chiril sunt unitare prin orientarea lor spre o viață lăuntrică, de luptă cu gândurile și, prin ele, cu duhurile necurate. Acest ultim aspect se cuvine detaliat: trezvia și „rugăciunea minții“ (κατὰ νοῦν)[83] sunt cele mai redutabile arme împotriva diavolului, dacă nu singurele, și de aceea Chiril ține să precizeze că misiunea lui Sava, după ce și-a curățit în pustie

[79] *VI* c. 2, 202, 8-9.
[80] *VS* c. 2, 88, 1.
[81] *VS* c. 3, 89, 1, 5-6.
[82] *VE* c. 9, 17, 9-10.
[83] *VS* c. 23, 107, 12.

sufletul, a fost să-i înveţe trezvia pe pustnicii care nu cunoșteau decât nevoinţa grosieră și trupească, fiind „covârșiţi de gânduri rele“[84]. Pentru că după cum în lumea fizică există obiectele materiale, tot așa în lumea inteligibilă, în spaţiul minţii, există gândurile, realităţi la fel de concrete de care se folosesc diavolii pentru război. Prin trezvie și rugăciune a minţii monahul ajunge tot „numai ochi“, așa cum sunt heruvimii.

Tema trezviei minţii îi dă prilej lui Chiril să intre și în domeniul antropologiei ascetice și filocalice. Pentru că lupta duhovnicească are multe capcane, iar cine nu le vede cade într-însele, ascetul are nevoie de „un ochi al sufletului neadormit, spre păzirea sa, ca unul ce umblă pururea în mijlocul curselor“[85]. Iar acest ochi al sufletului, ţine să precizeze Chiril, se curăţă grăind cu Dumnezeu în isihie, pentru a reflecta apoi, „cu faţa descoperită, slava Domnului“[86]. Toată lupta duhovnicească este deci această curăţire a minţii de „gânduri străine“[87], astfel încât omul lăuntric să poată primi și contempla neîmpiedicat slava veșnică a lui Dumnezeu, pe care apoi o reflectă, o răspândește și în lume. Această biruinţă – notează Chiril – este cea care l-a făcut pe Sfântul Sava mai presus de vrăjmașii nevăzuţi și l-a uns ca povăţuitor duhovnicesc. De reţinut faptul că primii săi ucenici sunt pustnici din împrejurimi, incapabili, sau pur și simplu neînvăţaţi, să-și păzească mintea, să lucreze trezvia, să se cureţe de gânduri și să ajungă la Dumnezeu. Chiril e din nou realist și vorbește de stări amare de lucruri, din păcate nici azi asfinţite. Dacă Dumnezeu ridică un sfânt, ca Eftimie ori Sava, o face și pentru a reînvia prin el tradiţia niptică a monahismului, pentru a redefini, în condiţii istorice și geografice noi, unul și același etern scop al monahului: curăţirea inimii și vederea lui Dumnezeu întru slavă, în afara căruia monahismului nu-i rămâne decât un destin pământesc, mult prea pământesc pentru a-și merita supranumele de „chip îngeresc“.

Chiril nu-și face și nu ne face iluzii cu privire la putinţa și, mai ales, la *voinţa* de asimilare de către oricine a acestei linii duhovnicești trezvitoare. De aceea nu ne cruţă sensibilităţile, pudorile și nici

---

84 *VS* c. 16, 99, 14.
85 *VE* c. 19, 32, 1-3.
86 *VS* c. 16.
87 *VE* c. 9, 17, 7.

„îndreptăţita mândrie de a fi ortodox", ci ne înfăţişează câteva cazuri de monahi, care, nelucrând trezvia, și-au crezut minţii lor, au plecat urechea la sușotelile dracilor, s-au încrezut în isteţimea proprie dispreţuind ascultarea de Stareţul lor teofor, socotindu-l insuficient de învăţat[88]. Toţi aceștia, mostre ale abandonării lucrării ascetice a trezviei, ilustrează tipul de monah ratat, generator al unui monahism grobian lipsit de Dumnezeu. În această categorie dezolantă vom vedea că trebuie să-i încadrăm și pe monahii așa-ziși origeniști care i-au făcut zile grele lui Sava și care s-au conturat treptat în obștea Marii Lavre ca o grupare ce refuza autoritatea și povăţuirea – desigur, niptică! – a Marelui Bătrân.

În ce privește „isihia", asistăm la Chiril la o adevărată specializare terminologică a cuvântului care, introdus treptat și cu măiestrie de autor, ajunge un adevărat *terminus technicus*. Eftimie este numit φιλήσυχος[89] („iubitor de isihie"), ca și Sava[90] de altfel, și amândoi ard lăuntric după „grăirea cu Dumnezeu în isihie prin rugăciune" care-i mână adesea în locuri tot mai greu de ajuns, unde să se poată „liniști" (ἡσυχάζειν). Acest din urmă verb vine să înfăţișeze, sintetic, întreaga lucrare lăuntrică a monahului și evidenţiază faptul că „retragerea la liniște" este o strămutare a activităţii monahului în planul mai subţire al duhului. De aceea monahismul pe care-l descrie Chiril este esenţialmente trezvitor și isihast, isihia trezvitoare fiind izvorul de forţă duhovnicească în a cărei energie Sfântul Sava, de pildă, a ctitorit atâtea mănăstiri și s-a putut implica și în viaţa Bisericii.

Stăruirea în această lucrare lăuntrică, va spune peste 800 de ani Sfântul Grigorie Palama, este foarte ostenitoare, și de aceea mulţi abandonează calea pieptișă a pustniciei isihaste. Dar asta nu înseamnă și abandonarea trezviei și a căutării isihiei ca mediu propriu vieţuirii monahale. Știa și Sfântul Eftimie aceste lucruri și de aceea, când alege locul pentru a-și zidi lavra, isihia zonei este un criteriu de primă importanţă[91].

De aceea trezvia, isihia și povăţuirea unui Stareţ înaintat în ceea ce am numit ierarhie nevăzută reprezintă pentru Chiril condiţiile reușitei monahale, a „izbânzilor în luptele duhovnicești", a biruinţei asupra nevăzuţilor

[88] *Chiril* 103, 26.
[89] *Chiril* 90, 24.
[90] *VS* c. 6.
[91] *VE* c. 14.

vrăjmași și a realizării menirii îngerești a monahului. Atât trezvia, cât și isihia au trepte și măsuri în largul cărora fiecare se poate avânta potrivit cu propria statură și cu povățuirea primită. Fiindcă dacă există și în lumea virtuților monahale o ierarhie, atunci în fruntea ei Chiril nu ezită să pună ascultarea[92].

Un monahism liturgic

Etapele devenirii monahale descrise de Chiril încep cu viața chinovitică, în care tânărul ucenic deprinde „dumnezeiasca slujbă a rânduielii bisericești“[93] și „a cântărilor“[94], fiind deopotrivă învățat „să-și păzească mintea, să-și curățească cugetul de amintirea celor din lume și să se lupte împotriva gândurilor străine“[95]. Astfel că formarea monahală pe care o întâlnim la Chiril unește, încă din perioada de noviciat, viața liturgică cu lucrarea lăuntrică a trezviei, acest fel de formare orientându-l pe monah spre trăirea miezului duhovnicesc al slujbelor: prezența lui Dumnezeu Însuși, pe Care monahul învață să-L întâlnească[96].

Cu toate că scrierile lui Chiril au ca subiect viețile unor pustnici, totuși elementul liturgic este omniprezent, arătând, încă o dată, caracterul profund bisericesc al monahismului și al misticii palestiniene și savaite. În afara chinoviilor cu slujbă zilnică, viața semipustnicească din lavre era marcată liturgic de săvârșirea în comun a slujbelor duminica și la praznice, iar un iubitor de isihie ca Eftimie venea duminica la mănăstirea lui Teoctist pentru a sluji împreună Liturghia[97]. În Marea Lavră, de exemplu, cincisprezece dintre chiliile vastului ansamblu monahal aveau și o mică biserică[98], unde monahii își puteau săvârși Liturghia peste săptămână, iar cei retrași în pustia cea mai neumblată, ca Sfinții Eftimie și

[92] *VE* c. 18.
[93] *VE* c. 4, 12, 9-10.
[94] *VS* c. 28, 113, 16.
[95] *VS* c. 28, 113, 19.
[96] *VE* c. 4, 12, 9-17.
[97] Descrierea detaliată a vieții liturgice în lavrele palestiniene la J. Patrich, *Sabas, Leader of Palestinian Monasticism...*, pp. 229-253.
[98] Cercetarea arheologică a chiliilor Marii Lavre a fost făcută de J. Patrich, iar o parte din rezultate publicate în J. Patrich, *Archeological Survey in Judea and Samaria – Map of Deir Mar Saba (190/7)*, Ierusalim, 1994, pp. 105-175.

Sava, se îngrijeau întotdeauna să aibă și un mic altar pe care să poată săvârși duminica Sfânta Liturghie[99], iar pustnicii care se nevoiau în preajmă veneau și ei de primeau Sfintele Taine din mâinile lor. Chiar și monahii fugiţi din Marea Lavră și stabiliţi în apropiere de Tecoa, „neavând nici biserică, nici conducător, mergeau la biserica din Tecoa, închinată Prorocului Amos, de se împărtășeau duminica“[100].

Nici măcar zăvorârea – această formă extremă și atât de puţin înţeleasă a fugii de lume în vederea trăirii cu Dumnezeu – nu omite elementul liturgic, chiar dacă îl esenţializează în duh pustnicesc. Astfel, Chiril ne vorbește în *Viaţa Cuviosului Ioan* despre această formă mai puţin întâlnită de vieţuire. Avva Ioan, câștigând aprecierea Sfântului Sava, primește de la el o chilie, în care, mai târziu, s-a zăvorât pentru următorii 47 de ani. Chilia sa a fost cercetată și reconstituită de arheologi, care au arătat că, pe lângă camera de dormit și dependinţe, această chilie sau *isihastirion* avea la ultimul nivel un paraclis, unde Cuviosul Ioan săvârșea Sfânta Liturghie[101].

Fuga de hirotonie pe care o găsim la eroii lui Chiril nu e așadar fuga de Liturghie și, cu atât mai puţin, fuga de împărtășirea cu Sfintele Taine. Acest aspect reiese limpede dintr-o seamă de întâmplări în care atât importanţa împărtășirii, cât și frecvenţa ei sunt deopotrivă subliniate.

Martore ale unei spiritualităţi euharistice cu care suntem mai puţin obișnuiţi, *Vieţile pustnicilor Palestinei* vorbesc dezinvolt despre necesitatea împărtășirii dese chiar și a mirenilor[102] și ne lasă să pricepem că nu se punea problema vreunei condiţionări a Euharistiei de spovedanie. Singurele cerinţe explicit formulate de Chiril sunt cercetarea de sine, pe care și-o face fiecare, și ortodoxia credinţei, de la care nici măcar iubirea de oameni a lui Dumnezeu nu poate face pogorământ, fapt arătat în vedenia Sfântului Sava din capitolul 38 al *Vieţii* sale, unde i se spune să nu dea Sfintele Taine ereticilor, sau în episodul în care Avva Ioan Isihastul este vizitat de un monofizit despre care Bătrânul a spus: „Cu adevărat, nu-l voi binecuvânta pe acesta până când nu se va depărta de

---

[99] *VE* c. 11, c 32; *VS* c. 37.
[100] *VS* c. 36.
[101] *VI* c. 19.
[102] *VE* c. 57.

cugetarea schismaticilor și nu va mărturisi că vine în comuniune cu Biserica Sobornicească. Auzind aceste cuvinte, acela s-a mirat de harisma străvederii Bătrânului și, preschimbându-se din pricina minunii, a primit cu multă încredințare să vină în comuniune cu Biserica Sobornicească. Atunci Bătrânul l-a binecuvântat și, după ce l-a ridicat, i-a dat lui primul Preacuratele Taine, alungând toată îndoiala din inima lui"[103], imediat ce acesta a renunțat la rătăcirea lui monofizită.

Din acestea și din altele pe care cititorul însuși le va descoperi respiră un duh al bunei îndrăzneli, al încrederii în dragostea lui Dumnezeu, al credinței că Sfintele Taine ni s-au dat pentru noi și pentru a noastră mântuire, al dependenței vieții creștinești și duhovnicești de împărtășirea regulată și cu dreaptă credință. Rezervele noastre față de aceste realități descrise de Chiril se explică mai puțin prin sporul de smerenie pe care noi, cei de azi, l-am avea față de contemporanii lui Eftimie ori Sava, și mai mult prin acel tip de evlavie deformată la care am mai avut prilejul să ne referim, cu care s-au luptat toți sfinții înnoitori ai vieții duhovnicești din ultimii o mie de ani, de la Sfântul Simeon Noul Teolog și Cuviosul Nicodim Aghioritul, până, mai aproape de noi, la Gheron Iosif Isihastul, Părintele Sofronie Saharov sau Arhimandritul Emilianos Simonopetritul.

Vedem în *Viețile* scrise de Chiril că împărtășirea deasă nu înseamnă nici o împărtășire făcută oricum, nici fără pregătire, aspect detaliat într-o adevărată cateheză liturgică ținută de Sfântul Eftimie ucenicilor săi, unde se exprimă iarăși strânsa legătură dintre paza inimii, trezvie și împărtășire. Sfântul Eftimie își dorește ucenici maturi, care să se cunoască pe ei înșiși, să știe să lucreze pocăința trăind cu adevărat înaintea Dumnezeului celui Viu și fiind priviți de El, iar învățătura lui este curajoasă și, într-un fel, riscantă, pentru că urmărește să facă din conștiința fiecăruia propriul său judecător, în timp ce el, ca povățuitor, trebuie să se micșoreze, lăsându-L pe Hristos să crească în ucenic (cf. In. 3, 30): „Pentru că eu sunt om la fel de pătimaș ca și voi și nu cunosc cele făcute și gândite de fiecare dintre voi, spun și mărturisesc în Domnul că dacă cineva s-a întinat prin lăcomia pântecelui sau prin consimțirea cu gânduri rușinoase, dacă cineva a fost omorât de ură sau de ținerea de minte a răului, dacă cineva a fost

103 *VI* c. 23.

tulburat de pizmă sau de mânie, dacă cineva a fost stăpânit de mândrie și de lăudăroșenie, să nu îndrăznească să se apropie de acest foc dumnezeiesc și neîntinat înainte ca, spălându-se prin pocăința potrivită, să se curețe pe sine *de toată întinăciunea trupului și a duhului* (2 Cor. 7, 1) [...] Așadar, toţi câţi sunteţi încurajaţi de propria conștiinţă *apropiaţi-vă de El și vă luminaţi și feţele voastre să nu se rușineze* (Ps. 33, 6)."[104] Dar poate tocmai pentru că e primejdios să ai ucenici maturi, istoria ne arată că această linie a vechii spiritualităţi monastice a fost, nu de puţine ori, abandonată în favoarea unui legalism uscat și neroditor, paravan ideal atât al imposturii, cât și al aparenţelor.

3. Contextul istoric bisericesc

Vieţile pustnicilor Palestinei s-au suprapus cu evenimente bisericești complexe și importante, ale căror ecouri răsună în tot *corpusul cyrillianum*. Este vorba cu precădere de marile Sinoade III, IV și V Ecumenice, a căror problematică teologică și ai căror protagoniști erau bine cunoscuţi cititorilor de atunci ai lui Chiril, dar care pentru lectorul de azi sunt numai niște file de manual, mai mult sau mai puţin plicticos redactat. Că lucrurile nu stau deloc așa, ne va convinge însăși scrierea lui Chiril, pentru a cărei bună situare în tumultuosul context bisericesc, dogmatic și politic al epocii se impun câteva detalieri de istorie bisericească[105].

Al III-lea Sinod Ecumenic de la Efes (331) s-a întrunit pentru discutarea problemelor teologice pe care le puneau unele formulări noi

[104] *VE* c. 29.

[105] În prezentarea evenimentelor istorice urmăm strădaniei de depășire a abordării lor scolastic-triumfaliste din vechile manuale, împărtășind perspectiva profesorului Vlasie Fidas (n. 1936), de la Facultatea de Teologie din Atena (*Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, vol. 1, Atena, 2002, pp. 597-726), și liniile de interpretare din ampla sinteză a diac. Ioan I. Ică jr. cu titlul „Sfântul Isaac Sirul necunoscutul" (studiu introductiv la: *Isaac Sirul — cuvinte către singuratici*, partea a II-a, tr. diac. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 2003, pp. 35-39), ambele fiind viziuni racordate cu cercetarea recentă și interpretarea obiectivă a izvoarelor.

întrebuințate de Nestorie, patriarh al Constantinopolului din 328, precum și a tulburărilor declanșate de aceste formulări, care păreau creștinilor din capitală un lucru foarte nou. Este vorba, în principal, de termenul „Născătoare de Dumnezeu“, pe care Nestorie a refuzat să-l mai folosească în cult, în ciuda vechimii sale, înlocuindu-l cu termeni precum „Născătoare de Hristos“ sau „Născătoare de om“. Nestorie se născuse în Orient și fusese educat în Antiohia, una dintre caracteristicile acestei școli fiind promovarea în hristologie a unei viziuni de factură aristotelică și a unei distincţii radicale între natura divină și cea umană pe temeiul absolutei transcendenţe divine. Această viziune a fost dezvoltată mai ales de Teodor de Mopsuestia, dascălul lui Nestorie, nume reprezentativ pentru școala teologică din Antiohia prin numeroasele sale scrieri exegetice și teologice.

La început, Nestorie s-a arătat un înfocat luptător împotriva arianismului: „Dă-mi, împărate, pământul curat de eretici, și eu îţi voi da în schimb cerul. Supune-mi-i pe toţi ereticii, iar eu îţi voi supune perșii“ – spunea el în prima sa predică de la întronizare, adresându-se împăratului Teodosie al II-lea[106]. În această înfocare a sa, el socotea că trebuie să accentueze separaţia dintre firea omenească a lui Hristos și cea dumnezeiască până într-acolo încât să afirme că în Hristos sunt două persoane sau ipostasuri: cel veșnic, al Fiului lui Dumnezeu, și cel omenesc, al lui Hristos, și de aceea Fecioara Maria nu poate fi numită „Născătoare de Dumnezeu“, ci cel mult „de Hristos“. Aceste păreri ale lui Nestorie se datorau radicalizării eretice, viziunii ortodoxe antiohiene în care el se formase, accentuând foarte mult deosebirile dintre firile dumnezeiască și omenească. Reacţia a venit din partea poporului, care a ripostat foarte prompt împotriva patriarhului. Vestea conflictului a ajuns până la monahii din Egipt, determinându-l pe Sfântul Chiril al Alexandriei să se implice teologic și să-l acuze pe Nestorie de adopţianism, pentru că vorbea de „doi fii în Hristos“ pe baza diviziunii sale între două persoane separate (persoana umană a lui Iisus și persoana divină a Fiului lui Dumnezeu). În scrierile sale antinestoriene, Sfântul Chiril al Alexandriei

[106] Socrate, *Istoria bisericească,* 1, VII, XXIX, PG 67, 801. Citat și de Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι. Πέρι τῶν ἁγίων εἰκόνων*, Ed. Rigopoulou, Tesalonic, 1972, p. 118.

exprimă viziunea teologică alexandrină, iar una din formulele sale avea să devină sămânţa unui scandal și a unei schisme care nu s-au stins nici astăzi, făcând să curgă valuri de mărturisiri și anateme.

Pentru a exprima unitatea persoanei lui Hristos, Chiril folosește expresia „o singură fire întrupată a lui Dumnezeu-Cuvântul". În această expresie, termenul „fire" are pentru Chiril înţelesul de persoană sau ipostas. Dar pentru teologii antiohieni și orientali, el exprima mai mult ideea de natură. De aceea, Nestorie și orientalii îl acuzau pe Chiril de monofizitism, adică de absorbţia naturii umane în cea dumnezeiască, și de apolinarism, întrucât această formulă fusese folosită și de Apolinarie. Din confuziile lingvistice generate de această formulare chiriliană, ambiguă și nedesăvârșită terminologic, s-au născut aproape toate schismele și ereziile de până astăzi din Orientul creștin, deoarece la Sinodul al III-lea Ecumenic, Sfântul Chiril și-a impus punctul de vedere alexandrin fără a aștepta sosirea la discuţii a episcopilor orientali, conduși de Ioan al Antiohiei. Forţând lucrurile pentru ca sinodul să-i accepte anatematismele, Sfântul Chiril a făcut ca din hotărârile acestui sinod să lipsească elementele de teologie antiohiană care ar fi echilibrat formula dogmatică a Sinodului, astfel încât să poată fi acceptat și de răsăriteni. Dar atitudinea exclusivistă a alexandrinilor în 431, la Efes, a dus la respingerea Sinodului în Răsărit. Conștienţi de gravitatea situaţiei, Sfântul Chiril al Alexandriei și Ioan al Antiohiei au întreprins încercări pentru remedierea schismei, așa încât în 433, cei doi au putut semna o formulă hristologică de unire, compusă de Teodoret al Cyrului, pe care Chiril de Schitopolis o amintește în *Viaţa lui Eftimie* numind-o „prima unire" (*VE* c. 20). Această formulă însă n-a fost agreată de extremiștii celor două tabere, în care va mocni scânteia discordiei până când, în Constantinopol, Eutihie începe să propovăduiască ceea ce credea el că este antinestorianism.

Stareţ al unei mari mănăstiri din capitala imperiului, Eutihie începe, prin 447, să exprime public ideile partizanilor lui Chiril nemulţumiţi de formula de unire din 433. Învăţătura lui Eutihie, opusă simetric nestorianismului, se definea ca o accentuare excesivă a prezenţei și a lucrării naturii dumnezeiești în detrimentul celei umane în persoana lui Hristos. El dădea o interpretare literală a formulei chiriliene amintite, care, așa cum era exprimată, suferea de o neclaritate

terminologică. Absolutizând expresia „o singură fire întrupată“, Eutihie a ajuns să susţină că în Hristos nu mai există decât o singură fire în înţelesul de natură. Cu alte cuvinte, natura umană a fost absorbită în cea dumnezeiască, iar Hristos nu mai are decât una singură. De aici şi numele de monofizitism dat noii erezii, a cărei expresie lingvistică se află în formula „***din** două firi*“, având înţelesul că unica fire a lui Hristos pe care o are după întrupare, şi de care ar fi vorbit Sfântul Chiril, provine ***din*** cele două firi, dumnezeiască şi omenească.

Confuzia pleca de la faptul că, pentru Chiril, termenul de „fire“ are înţelesul de persoană sau ipostas, în timp ce Eutihie şi susţinătorii lui alexandrini îl luau în înţelesul de natură[107]. Eutihie susţinea un monofizitism radical, care provenea din interpretarea fundamentalistă a formulării Sfântului Chiril, acuzând formula de unire din 433 drept un compromis nestorian. Această poziţie şi-a găsit repede susţinători în Egipt, Siria şi Palestina, iar tulburările au dus la necesitatea unui nou sinod ecumenic. Prima tentativă a avut loc în 449, la Efes („sinodul tâlhăresc“), unde patriarhul Dioscor al Alexandriei l-a reabilitat pe Eutihie, depus între timp la Constantinopol, refuzând să accepte *Tomosul* papei Leon cel Mare, în care expunea învăţătura ortodoxă despre cele două firi ale Mântuitorului folosind terminologia teologică apuseană agreată de antiohieni. La Efes, patriarhul Flavian a fost depus, iar Teodoret al Cyrului şi Ibas de Edesa au fost condamnaţi ca nestorieni. Acest din urmă amănunt este important pentru înţelegerea schismelor care s-au produs un secol mai târziu, cu ocazia condamnării celor „Trei Capitole“.

Hotărârile acestui sinod, numit „tâlhăresc“ din cauza brutalităţilor din timpul lui, au produs un mare haos în Biserică, aşa încât, după moartea lui Teodosie II, noua pereche imperială, Marcian şi Pulheria, a convocat al IV-lea Sinod Ecumenic, ţinut între 8 şi 25 octombrie 451, la Calcedon. *Orosul* dogmatic al acestui sinod precizează că Domnul

---

[107] Cercetarea teologică a evidenţiat carenţele vocabularului Sfântului Chiril, inconstant în folosirea termenilor teologici, lucru datorat atât precarităţii educaţiei sale filosofice, cât şi caracterului mai mult popular, nu polemic, al majorităţii scrierilor sale, pe care se întemeiau teologic monofiziţii (cf. F.-X. MURPHY et P. SHERWOOD, *Constantinople II et III*, Ed. Orante, Paris, 1974, pp. 40-41; V. FIDAS, *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία*, pp. 616-620).

nostru Iisus Hristos S-a născut din veci din Tatăl, iar în zilele mai de pe urmă din Fecioara Maria, Născătoarea de Dumnezeu, fiind cunoscut ***în două firi***, în chip neamestecat și neschimbat, neîmpărţit și nedespărţit, firile păstrându-și fiecare însușirile proprii, întâlnindu-se într-o singură persoană sau ipostas. De atunci s-a încercat, în vederea reconcilierii, fie „echivalarea celor două formule“[108], fie cuprinderea ambelor într-o definiţie dogmatică sintetică[109], dar întotdeauna tentativele s-au lovit de opoziţia rigoriștilor fiecărei părţi[110]. În plus, Sinodul de la Calcedon nu a mai confirmat anatematismele lui Chiril împotriva lui Nestorie, care fuseseră aprobate în 431 la Sinodul III Ecumenic de la Efes, dar la care renunţase însuși Chiril în 433, ci a declarat ca ortodoxe și obligatorii doar *Epistola a II-a* a lui Chiril către Nestorie și *Formula de Unire* din 433. Toate acestea au fost considerate de necalcedonieni drept o recunoaștere a învăţăturii lui Nestorie și trădare a hotărârilor Sinodului III Ecumenic, neînţelegând nici posibilitatea nuanţărilor și adausurilor ulterioare, nici necesitatea lor pentru depășirea crizelor teologice datorate noilor erezii.

De aceea această exprimare însă a fost înţeleasă de adepţii extremiști ai Sfântului Chiril drept o trădare a formulei chiriliene echivoce „o singură fire întrupată“ și exprimând o învăţătură criptonestoriană, mai ales că Sinodul al IV-lea i-a reabilitat pe Teodor al Mopsuestiei, Teodoret al Cyrului și Ibas de Edesa, corifei ai școlii antiohiene. Acum s-a radicalizat și vechea opoziţie dintre tradiţia alexandrină și cea antiohiană, atât pe plan teologic, cât și în planul structurilor ierarhice bisericești, întrucât în deceniile următoare Sinodului al IV-lea asistăm la formarea treptată a unei ierarhii

---

108 Arhimandrit Timotei Seviciu (acum arhiepiscopul Aradului), *Doctrina hristologică a Sfântului Chiril al Alexandriei în lumina tendinţelor de apropiere dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale,* (teză de doctorat), Timișoara, 1973, mai ales cap. VII privitor la „problema aflării unei formule de concordie“ care se izbește, arată autorul, de faptul că „Biserica Ortodoxă, pe de o parte, nu îngăduie renunţarea la ceva din ale sale, Bisericile Vechi Orientale obiectând terminologia folosită și invocând propria tradiţie“ (pp. 109-115).

109 În acest sens, Pr. Prof. Dumitru Stăniloae a propus o definiţie dogmatică sintetică de mare subţirime terminologică, foarte echilibrată și perfect ortodoxă în studiul său „Posibilitatea reconcilierii dogmatice dintre Biserica Ortodoxă și Vechile Biserici Orientale“, în *Ortodoxia*, XVII (1965), nr. 1, pp. 26-27.

110 Pr. D. Stăniloae, „Posibilitatea reconcilierii...“, p. 16 sq.

monofizite, iar scrierile lui Chiril de Schitopolis conţin multe referiri la evenimentele din Palestina legate de Sinoadele III, IV și V Ecumenice.

Reacţia alexandrină faţă de Sinodul IV Ecumenic a fost foarte violentă. La Ierusalim, patriarhul Iuvenalie a fost înlăturat de monofizitul Teodosie, care, vreme de 20 de luni, a ocupat tronul patriarhal din Sfânta Cetate, încercând să-l câștige de partea sa și pe Sfântul Eftimie, rămas printre puţinii apărători ai Calcedonului[111]. În timpul domniei lui Leon I (457-474), urmașul la tron al lui Marcian, autoritatea Calcedonului pare să se consolideze, dar odată cu moartea lui, mulţi dintre cei care aveau simpatii monofizite și le-au dat pe faţă atunci când conjunctura politică imperială a permis acest lucru. Astfel că patriarhul Anastasie al Ierusalimului (458-478), de care pomenește adeseori Chiril de Schitopolis, deși se declarase calcedonian, în 476 a semnat, împreună cu alţi 500 de episcopi răsăriteni foști calcedonieni[112], enciclica împăratului uzurpator Basiliscos care anula Calcedonul și *Tomosul* lui Leon. După înlăturarea lui Basiliscos, noul împărat Zenon (476-491) a crezut că poate rezolva problemele bisericești din Răsărit printr-un edict de unire numit *Henoticon*, care propunea ca bază de unire exclusiv primele trei Sinoade Ecumenice, fără a mai aminti de formulările și hotărârile Calcedonului. După ce patriarhii Acachie al Constantinopolei, Martirie al Ierusalimului, Petru al Alexandriei și Petru Gnafevs[113] al Antiohiei au semnat *Henoticonul*, – ultimii doi fiind monofiziţi – Roma a văzut în aceasta o trădare a Sinodului al IV-lea și l-a depus pe Acachie, pe care l-a acuzat că a intrat în comuniune cu ereticii monofiziţi, producându-se schisma numită „acachiană“, care a durat până

[111] *VE* c. 26-27.

[112] *HE*, III, 5; Mihail Sirianul, *Cronica*, IX, 5; L. Salaville, „Hénotique“, DTC 6, 2155.

[113] Petru Gnafevs (sau Fulo), patriarh al Antiohiei între 470-471 și 485-489, este autorul adaosului „teopasit“ la cântarea *Trisaghionului*, devenit semn distinctiv al monofiziţilor, adoptat și de armenii din Lavra Sfântului Sava, împotriva cărora acesta va lua atitudine (cf. *VS* c. 32). Iustinian însă, sub influenţa soţiei sale Teodora, a acceptat această formulă ca ortodoxă în 533, deși anticalcedonienii o foloseau tocmai pentru a le reproșa calcedonienilor necredinţa în faptul că Dumnezeu a fost răstignit (cf. Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι*..., p. 149; G. Fritz, *Pierre le Foulon*, DTC 12, 1935).

în 518, când împăratul Iustin I (518-527) a anulat *Henoticonul* și a inițiat o politică de susținere fățișă a Sinodului de la Calcedon. În 478, la Ierusalim, avusese loc o reconciliere vremelnică dintre calcedonieni și monofiziți, descrisă de Chiril în *Viața Sfântului Sava* și denumită „a doua unire“[114], pentru a fi deosebită de „prima“, din timpul lui Iuvenalie (*VE* c. 30).

Împăratul Iustinian (527-565), urmașul lui Iustin, a continuat această politică, încercând, în paralel, mai multe stratageme de readucere a Bisericilor monofizite sub tutela imperială, ajungând repede cu politica sa religioasă, după expresia Sfântului Nectarie, „pe o pantă alunecoasă“[115]. După ce dialogul teologic cu anticalcedonienii a eșuat în 532, Iustinian cere Sinodului din capitală să condamne monofizitismul, ordonă arderea scrierilor monofizite și interzice copierea lor sub pedeapsa tăierii mâinilor copiștilor[116], introducând în politica bisericească un element de teroare care va marca profund istoria bizantină a relațiilor dintre stat și Biserică. Dar pentru că nici așa nu și-a atins țelurile, a revenit la manevrele teologice, încercând să-i câștige prin condamnarea de către ortodocși a deja amintitelor „Trei Capitole“: Teodor al Mopsuestiei (†428), Teodoret al Cyrului (†460) și Ibas de Edesa (†457), deși aceștia fuseseră reabilitați de către Sinodul de la Calcedon, iar Teodoret elaborase formula de unire, din 433, dintre Sfântul Chiril al Alexandriei și Ioan al Antiohiei. Iustinian spera ca prin aceste artificii politice să-i câștige pe monofiziți, înlăturând suspiciunea de nestorianism care plana asupra Calcedonului din cauza celor trei, și așa să-și atingă visul de a realiza un imperiu cu un împărat și o singură Biserică.

Dar pentru că lucrurile lui Dumnezeu nu se împlinesc prin viclenii omenești, manevrele lui au rămas fără rezultat, deoarece, deși va condamna cele „Trei Capitole“ prin două Decrete imperiale, în 544-545 și 551, monofiziții tot nu au acceptat Calcedonul. În disperare de cauză, Iustinian încearcă prin intermediul Sinodului V Ecumenic să demonstreze monofiziților că formula de la Calcedon privitoare la raportul celor două firi în Hristos nu contrazice teologia Sfântului Chiril al Alexandriei, exprimată în formula „o singură fire

---

[114] *VS* c. 38.

[115] Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι...*, p. 149.

[116] Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι...*, p. 150.

a lui Dumnezeu întrupată", fapt care constituie una dintre puţinele reuşite ale acestui Sinod[117]. Sfântul Nectarie este unul dintre puţinii autori ortodocşi care au surprins adevărata valoare a Sinodului din 553, arătând că „este inferior primelor patru Sinoade anterioare [...], caracterul său fiind mai mult de prevedere, reconciliere şi de împăciuire, decât dogmatic. Odată cu acest sfânt Sinod, putem spune că începe o nouă perioadă a sfintelor Sinoade [...] şi că scopul urmărit de al V-lea Sinod Ecumenic nu a fost încununat de succes"[118].

Vieţile redactate de Chiril cuprind numeroase detalii legate de diferite aspecte ale multiplelor faze prin care a trecut criza declanşată în Biserică odată cu erezia lui Nestorie. Pentru edificarea dogmatică a cititorilor săi, vom vedea că Chiril de Schitopolis pune în gura personajelor sale texte doctrinare elaborate mult mai târziu, respectiv extrase din scrierile lui Iustinian şi din hotărârile Sinodului al V-lea Ecumenic. Este, în mod evident, un anacronism să auzim din gura lui Eftimie citate întregi din scrierile lui Iustinian[119], să ni se spună că Sfântul Sava nu-l suporta pe Teodor de Mopsuestia[120] înainte ca ortodoxia acestuia să fie pusă în discuţie de către Iustinian sau să ascultăm diatriba antiorigenistă a lui Avva Chiriac[121], rostită în 547, dar înţesată cu extrase din anatematismele Sinodului din 553. Deşi aceste artificii de redactare sunt în mod clar o scădere a valorii documentare pe care am fi dorit s-o aibă scrierile lui Chiril de Schitopolis, ele trebuie situate în contextul presiunilor crescânde exercitate de politica autoritară a lui Iustinian asupra Bisericii, înfăţişată de el drept „o simfonie între Biserică şi stat"[122], imagine idilică transmisă peste veacuri până în manualele de azi şi evocată nostalgic de cei care nu ştiu ce a însemnat ea cu adevărat pentru Biserică.

---

117 M. Jugie, în articolul „Justinien I" (DTC 8, 2289) arăta că „anatematismele Sinodului V Ecumenic au risipit logomahia monofizită şi, în acelaşi timp, au condamnat erezia nestoriană într-un mod mult mai clar şi mai explicit decât au făcut-o sinoadele precedente".

118 Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι...*, pp.159-160.

119 *VE* c. 26-27.

120 *VS* c. 72; 74; 87.

121 *VCy* c. 7.

122 *Novelele* 6 şi 131 din anul 545.

Așa cum vom arăta în capitolul următor, atmosfera de oblăduire asfixiantă a Bisericii, combinată cu prigoana cruntă a celor nesupuși, ortodocși sau eretici, erau căile prin care Iustinian își promova linia de gândire teologică și care au impus autorilor de lucrări teologice o anumită autocenzură, concretizată în citarea operelor împăratului teolog, adoptarea înzorzonatelor formule de la curte, prihănirea numelor autorilor căzuţi în dizgraţia imperială, mergând până la lingușirea făţișă a „preadumnezeiescului (θειοτάτῳ) și preaevlaviosului împărat Iustinian, a cărui minte cu ochi mulţi (ca heruvimii) priveghează neîncetat (...) fiind o statuie de-Dumnezeu-făcută a evlaviei“[123]. Toate aceste compromisuri auctoriale – regăsite și în opera lui Chiril, dar într-o măsură care nu ajunge să-i schimbe tonalitatea – aveau ca scop dăinuirea operei, dacă nu chiar promovarea în structurile ierarhice. Așa cum în epoca de curând apusă a dictaturii comuniste, cei care doreau să publice cărţi, în aproape orice domeniu, o puteau face dacă strecurau în ele citate din operele „conducătorului iubit“ sau din hotărârile partidului, tot așa, în epoca lui Iustinian, efortul autorilor începe să se plieze, mai de frică, mai din interes, pe noile scheme de gândire și exprimare teologică trasate de împăratul-teolog.

Dar pentru că nici Sinodul al V-lea Ecumenic nu i-a adus pe monofiziţi la dorita unitate cu Biserica imperială, Iustinian încearcă o ultimă mașinaţie: în 563, dă un edict prin care îmbrăţișează aftartodochetismul, învăţătură eretică adiacentă monofizitismului, și impune acceptarea lui[124]. Din fericire, obedientul episcopat bizantin nu a mai semnat edictul (doar patriarhul capitalei, Eutihie, a apucat să fie exilat pentru refuzul de a semna), partitura simfoniei rămânând de data

---

[123] Agapit Diaconul, *Capete parenetice către Împăratul Iustinian*, c. 1, 2, 5 PG 86/1, 1163-1165 A-C (trad. Ierom. Agapie).

[124] *HE* IV, 39-40, PG 86/2, 2781-2784; Michel van Esbroeck, „The Aphthartodocetic Edict of Justinian and its Armenian Background“, în *Studia Patristica* 33 (1997), pp. 578-585; Lucas Van Rompay, „Society and Community in the Christian East“, în vol. *The Cambridge Companion...*, p. 254. V. Fidas arată că Iustinian, în nădejdea de a-i câștiga pe monofiziţii din Egipt și Siria, a nesocotit prin acest edict hotărârea Sinodului al V-lea Ecumenic care spunea că trupul lui Hristos este deofiinţă (ὁμοούσιος) cu trupul omenesc (*Ἐκκλησιαστική Ἱστορία*, pp. 725- 726).

asta fără dirijor: la scurtă vreme după promulgarea edictului, Iustinian moare. A lăsat însă ca moștenire un adevărat *pattern* al atitudinii statului bizantin față de Biserică, pe baza căruia se va ajunge repede, în deceniile și secolele următoare, la crizele monotelită și iconoclastă, și se va regăsi la temelia tuturor crizelor religioase din istoria Bizanțului. Chiril de Schitopolis n-a mai apucat să vadă sfârșitul lui Iustinian în brațele ereziei, final trist pe care, cu excepția monografiei Sfântului Nectarie *Despre Sinoadele Ecumenice*[125], vechile noastre manuale de istorie bisericească, încă în uz, îl omit în mod programat, propunându-ne în locul adevăratului Iustinian o imagine plăsmuită din idealurile sale nerealizate.

4. Criza origenistă palestiniană: contextualizarea relatării lui Chiril

Relatarea lui Chiril...

Dacă ar fi să citim scrierile lui Chiril de Schitopolis doar ca pe o operă exclusiv aghiografică, l-am nedreptăți pe autor, iar pe noi ne-am lipsi de una din cele mai potrivite chei pentru înțelegerea unor aspecte de istorie generală a secolului al VI-lea. În opera chiriliană se întâlnește istoricul clasic, al cărui model îl reprezenta Tucidide, cu intelectualul creștin *de tip nou* care se configura cu repeziciune în epoca lui Iustinian. Multiple straturi tematice, cu abordări tot atât de multiple, se întrețes în întregul scrierilor lui Chiril: viețile propriu-zise ale Cuvioșilor palestinieni, scurt punctate de evenimentele bisericești majore și de mișcările politicii bisericești imperiale, precum și relatări privind germinarea, apariția și răspândirea unor erezii și înfruntarea acestora. Cititorul ar putea rămâne de aici cu imaginea unui istoric, așa cum este el înțeles astăzi, datorită stilului precis al lui Chiril, plin de referințe cronologice exacte, iar lucrarea, în ansamblu

125 Sf. Nectarie, mitropolit de Pentapoleos, *Ἁι Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι...*, p. 160. De altfel, Sf. Nectarie abordează problematica istorică într-o manieră neașteptat de modernă, oferind uneori interpretări vizionare, confirmate de cercetarea recentă.

și în detaliu, putea părea o binevenită rază de lumină căzută peste evenimentele – nebuloase cum au fost – legate de origenismul veacului al VI-lea și de Sinodul V Ecumenic. Studii recente de mare profunzime și rigoare ştiinţifică, integrând opera lui Chiril în tabloul informaţiilor furnizate de alte izvoare ale vremii, ne-au ajutat însă să-l vedem pe Chiril și opera sa nu doar în adevărata lumină, ci și cu adevăratele sale umbre, care, într-un fel neașteptat, luminează prin ele însele aspecte despre care istoricii veacului VI au vorbit mai puţin sau deloc, stingheriţi, poate, de ele ca și Chiril acum o mie cinci sute de ani. Rostul acestui ultim capitol al studiului introductiv este eminamente sintetic: prezentarea contextuală a unor evenimente descrise de Chiril, astfel încât, la capătul parcurgerii *Vieţilor pustnicilor Palestinei* cititorul să nu rămână doar cu secvenţe izolate, fie și „ziditoare“ (tip predominant de lectură și de abordare a literaturii aghiografice), ci să-și îngăduie o conturare mai generoasă a întregului tablou istoric, a unităţii dintre diversele sale relaţii definitorii, a organicităţii unui secol care reprezintă punctul de cotitură majoră în mentalitatea și psihologia supușilor vechiului Imperiu Roman, care acum devenea Bizantin.

Întrucât, pe de o parte, opera lui Chiril este socotită principala sursă de informaţii privitoare la origenismul palestinian din secolul VI, iar pe de altă parte, dată fiind importanţa acestui subiect și a înţelegerii sale cât mai aproape de ceea ce a reprezentat el *atunci*, ne vom opri doar asupra acestui aspect pentru a-l contura sintetic pe baza scrierilor lui Chiril, plasate în contextul lor monahal, doctrinar, bisericesc și imperial.

Înainte de a vedea cine au fost origeniștii și ce e origenismul din secolul VI, Chiril ne îngăduie o incursiune în substratul duhovnicesc al problemei. S-a spus pe bună dreptate că origenismul din secolul VI a fost o problemă internă a mănăstirilor savaite, iar geneza sa poate fi urmărită în *Viaţa Sfântului Sava*. Dacă a existat un mediu prielnic pentru primirea seminţelor eretice zise origeniste, acesta a fost, potrivit relatărilor lui Chiril, cel al monahilor neascultători din Marea Lavră și răzvrătiţi apoi împotriva lui Sava, de care s-au separat întemeindu-și propriul așezământ, Noua Lavră, ajunsă centrul origeniștilor și punctul de plecare al tulburărilor, focarul de răspândire. Dar să urmărim, cronologic, relatarea lui Chiril:

În anul 483, Sfântul Sava primeşte îndemnul de la „un cuvânt dumnezeiesc"[126] să nu se mai lupte cu diavolii deja biruiţi, ci să se ocupe de povăţuirea duhovnicească a celor „covârşiţi de gândurile răutăţii"[127]. De atunci a început să-i primească „pe toţi care veneau la el", primii fiind pustnicii din împrejurimi şi monahii „păscători"[128]. Din relatarea lui Chiril reiese clar că misiunea cu care a fost însărcinat Sava era să-i înveţe lucrarea minţii, a luptei cu gândurile şi curăţirea omului lăuntric de patimi. Ceea ce arată că mulţi dintre pustnicii din timpul său nu mai cunoşteau lucrarea subţire a minţii, nu practicau trezvia, ci se îndestulau cu o asceză trupească neroditoare duhovniceşte. Sub povăţuirea lui Sava, obştea sa, ajunsă repede la 70 de vieţuitori, prospera duhovniceşte, iar Sava „le era egumen şi povăţuitor şi păstor (...), le dădea aripi şi-i învăţa să zboare, pregătindu-i să treacă dincolo de cer"[129]. Dar această stare fericită de lucruri n-a durat decât până în 486, când „s-au sălăşluit în lavra lui câţiva oameni cu cuget trupesc, care, după Scriptură, *nu au pe Duhul* (Iuda 19) şi care au ţesut destulă vreme tot felul de intrigi, necăjindu-l foarte tare pe Sava"[130]. Aceşti „oameni trupeşti" s-au grupat repede, făcând o tabără care se opunea lui Sava, iar în 491, merg la arhiepiscopul Salustie al Ierusalimului să ceară un alt egumen, acuzându-l pe Sava că nu e preot, refuză hirotonia şi nici pe altul nu-l lasă să devină cleric, şi, amănunt semnificativ, că e lipsit de învăţătură şi nu poate de aceea să conducă obştea ajunsă acum la 150 de părinţi. Arhiepiscopul însă îl hirotoneşte pe Sava în faţa lor[131], amânând cu zece ani radicalizarea tensiunilor care au făcut ca, în 501, îndată după sfinţirea noii biserici a Maicii Domnului, Sava să plece în ţinutul Schitopolisului, lăsând în Marea Lavră obştea împărţită, tabăra răzvrătiţilor numărând deja 40 de monahi[132]. Întors în Marea Lavră după un timp pe care Chiril nu-l precizează, Sava află că cei patruzeci ajunseseră acum şaizeci[133], iar încercările

[126] *VS* c. 16, 99, 12.
[127] *Chiril* 99, 14.
[128] *Chiril* 99, 18-19.
[129] *Chiril* 101, 3-5.
[130] *VS* c. 19, 103, 10-14.
[131] *Chiril* 104, 15.
[132] *VS* c. 33, 118, 26-30.
[133] *VS* c. 35, 120, 14-15.

sale de a-i câștiga prin răbdare și iubire nu au dus la niciun rezultat, cei răzvrătiţi nevoind „să umble în calea smerită a lui Hristos, ci izvodesc îndreptăţiri întru păcate (Ps. 140, 4), aducând justificări pentru patimi“[134]. Precizarea e importantă, pentru că arată existenţa unui element imoral în tabăra opusă lui Sava pe care aceștia îl justificau. Dintre ei, unul pe nume Gheorghe va ajunge în februarie 547 chiar egumen al Marii Lavre pentru șase luni, „fiind însă acuzat de curvie și de lucruri rușinoase“[135]. Sava pleacă a doua oară din Marea Lavră în ţinutul Nicopolei până în 507, când patriarhul îl repune în egumenie printr-o scrisoare adusă obștii Marii Lavre[136], dar revenirea sa dezlănţuie furia mocnită a celor șaizeci de răzvrătiţi, care-i dărâmă turnul și pleacă din Marea Lavră în zona Tecoa, unde întemeiază Noua Lavră[137]. Mânat de dragostea sa părintească, vine aici cu ajutoare, meșteri și materiale de construcţie și reușește ca în șase luni să le ridice o biserică, brutărie și chilii.

Tot atunci Sfântul Sava îl pune ca egumen pe Cuviosul Ioan, un pustnic grec harismatic, care păstorește Noua Lavră șapte ani, până în 514, profeţind la moarte căderea în erezie a vieţuitorilor lavrei din pricina semeţiei lor[138]. Urmează pentru șase luni la egumenie Pavel cel Simplu, în timpul căruia intră în obștea Noii Lavre patru monahi ce „discutau pe ascuns învăţăturile lui Origen“, conducătorul lor fiind un anume Nonnus. Chiril ne spune despre el că, „prefăcându-se că este creștin și făţărind evlavia, cugeta dogmele elinilor, iudeilor și maniheilor cei fără de Dumnezeu“[139]. După ce egumenul Pavel, nefăcând faţă greutăţilor stăreţești, „a fugit în Arabia“, Sfântul Sava l-a pus ca egumen pe Agapit, un ucenic de-al său. Acesta i-a descoperit pe cei patru monahi origeniști primiţi din neștiinţă de Pavel și i-a izgonit din Noua Lavră, având și încuviinţarea arhiepiscopului Ilie. În anul 516, patriarhul Ilie cade pradă uneltirilor și este înlocuit cu patriarhul Ioan al III-lea (1 septembrie 516 – 20 aprilie 524), cu simpatii monofizite, și la care vin origeniștii alungaţi de Agapit rugându-l să le îngăduie să

[134] *Chiril* 120, 21-23.
[135] *VS* c. 87, 88; *Chiril* 196, 5.
[136] *Chiril* 122, 1-11.
[137] *Chiril* 122, 19-123, 10.
[138] *VS* c. 36, 124, 5-9.
[139] *Chiril* 124, 22-29.

rămână în Noua Lavră[140]. Dar patriarhul „a trimis după Sfântul Sava și după fericitul Agapit, întrebându-i dacă e cu putinţă ca aceștia să fie primiţi". Chiril ni-l prezintă aici pe Stareţul Agapit ca fiind mult mai intransigent decât Sava în privinţa învăţăturilor origeniste, pe care le numește „ciumă", spunând că dacă aceia vor fi reprimiţi, el va pleca. Așa că origeniștii rămân „în câmpie" până la moartea lui Agapit, în 519, când cei patru „au fost primiţi pe ascuns de către Mamant", noul egumen. Dar de teama Sfântului Sava aceștia nu-și vădeau învăţăturile, „fiindcă atâta timp cât a trăit el, între toţi monahii din pustie nu era decât o singură mărturisire de credinţă"[141]. În 531, Sava se află la Constantinopol, trimis la împăratul Iustinian de noul patriarh Petru al Ierusalimului, iar Chiril ne spune că în cursul unei întrevederi a cerut osândirea ereziilor lui Arie, Nestorie și Origen[142]. Dintre însoţitorii lui Sava făcea parte și un monah din Noua Lavră, pe nume Leontie de Bizanţ, care, prefăcându-se calcedonian, era de fapt origenist, lucru care l-a făcut pe Sava să-l îndepărteze din suita sa. Chiril precizează că Sfântul Sava a cerut osândirea ereziei lui Nestorie „pentru că a aflat că unii dintre monahii care au venit cu el îl susţin pe Teodor de Mopsuestia", faţă de care Sfântul Sava, ni se spune, „simţea respingere, fiindcă este eretic"[143].

La moartea lui Sava, în 532, urmează la egumenia Marii Lavre Avva Melitas, de a cărui lipsă de experienţă au profitat adepţii lui Nonnus, care au început să propovăduiască erezia atrăgându-i „pe cei mai învăţaţi din Noua Lavră, (...) pe cei din mănăstirea lui Martirie și din Lavra lui Firminus" și au reușit, scrie Chiril, „să semene în scurtă vreme reaua-credinţă a lui Origen și în Marea Lavră, și în celelalte mănăstiri din pustie"[144].

După moartea lui Melitas urmează la egumenie fratele lui, Avva Ghelasie, în timpul și din pricina strategiei căruia se declanșează cu adevărat problemele cunoscute sub numele de „a doua criză origenistă". Acest Ghelasie, când a văzut „ciuma lui Origen păscându-i pe mulţi din

140 *Chiril* 125, 4-15.
141 *Chiril* 125, 22-23.
142 *VS* c.72, 175, 23-24.
143 *VS* c. 87, 194, 19-22.
144 *VS* c. 83, 188, 17-24.

obștea sa“[145], a poruncit să se citească în biserică scrierea antiorigenistă, depășită teologic în acel moment, a episcopului Antipater de Bostra, lucru care i-a stârnit pe origeniști, care au protestat. Deoarece origeniștii, „care erau ca la patruzeci“, făceau „adunări osebite“ și „încercau să strice multe suflete“[146], părinţii „ortodocși“ i-au izgonit din Marea Lavră. Ei s-au dus în Noua Lavră la Nonnus și Leontie de Bizanţ, fiind stăpâniţi cu toţii „de o mare dușmănie împotriva urmașilor fericitului Sava (...) și a părinţilor din Marea Lavră“[147]. Evenimentele degenerează până la o adevărată răzmeriţă împotriva Marii Lavre, scăpată numai printr-o minune a Sfântului Sava de distrugerea plănuită de origeniști.

Acum Stareţul Ghelasie alcătuiește împreună cu alţi egumeni palestinieni un memoriu antiorigenist, trimis de arhiepiscopul Petru al Ierusalimului împăratului Iustinian, căruia i-a scris totodată și „noutăţile legate de origeniști“[148]. Primind memoriul, împăratul a dat edictul antiorigenist din anul 542[149], făcut public în Ierusalim în februarie 543 și semnat de toţi episcopii din Palestina și egumenii din pustie[150]. În acest moment origeniștii, conduși de Nonnus și de ceilalţi capi ai ereziei, s-au separat de comuniunea bisericească și au plecat din Noua Lavră și s-au așezat iarăși în câmpie. Însă Teodor Aschidas, care era de acum un personaj foarte influent în anturajul lui Iustinian, l-a silit pe arhiepiscopul Petru, venit la Constantinopol, să-i aibă ca singheli pe câţiva din conducătorii origeniști și să-i îngăduie lui Nonnus și oamenilor săi să se întoarcă în Noua Lavră. Origeniștii au câștigat prin aceasta un mare ascendent, ocupând posturile-cheie din jurul patriarhului și „de aceea își propovăduiau erezia în public și prin case, și puneau la cale felurite prigoane împotriva părinţilor din Marea Lavră“[151]. Dacă vreun monah ortodox era văzut prin

[145] *VS* c. 84, 189, 14-16.
[146] *Chiril* 189, 27-190, 1.
[147] *Chiril* 190, 2-7.
[148] *VS* c. 85, 191, 26-32.
[149] Potrivit altor surse, cel care a adus împăratului texte origeniste eretice din Palestina ar fi fost diaconul roman Pelaghie (cf. Karl Joseph von Hefele, *Histoire des concile d'après les documents originaux,* Éd. Letouzey et Ané, Paris, 1908, 2/2, p. 1182).
[150] *VS* c. 86, 192, 12-16.
[151] *Chiril* 193, 19-21.

Ierusalim, origeniștii îl numeau „savait“ și puneau pe cineva să-l bată. S-a ajuns ca, într-o bună zi, casa de oaspeţi a Marii Lavre să fie asediată de o mulţime de „războinici“ instigaţi de neolavrioţi, ajungându-se la încăierări și lupte, cărora le-a pus capăt doar intervenţia în forţă a călugărilor bessi de la Iordan veniţi în ajutorul ortodocșilor. Unul dintre ei, pe nume Teodul, „a găsit o lopată și, luând-o în mâini și ieșind din casa de oaspeţi, a împrăștiat singur aproape 300 de războinici, dar a fost rănit de ei cu o piatră, încât a căzut și după câteva zile a murit“[152].

Ca urmare a tulburărilor sângeroase la care s-a ajuns, Avva Ghelasie, stareţul Marii Lavre, s-a suit la Constantinopol pentru a-l înștiinţa despre acestea pe Iustinian, dar acolo atotputernicul Teodor Aschidas i-a zădărnicit planurile, așa încât Ghelasie a plecat spre Palestina pe jos, murind pe drum. Eterodocșii, care „au luat în stăpânire toate“ și „și-au adunat forţele numai împotriva Marii Lavre și au depus multă silire ca să pună mâna și pe ea“[153], au reușit să-l pună ca egumen al Marii Lavre pe origenistul Gheorghe. Acesta, însoţit de o gardă militară, a fost instalat în tronul Sfântului Sava în februarie 547, dar „fiind acuzat de curvie și de lucruri rușinoase“[154], a fost izgonit după șapte luni de stăreţie.

În locul lui a fost adus Avva Casian Schitopolitul, care ucenicise din fragedă pruncie la dumnezeiescul Sava, iar din 539 fusese egumenul Lavrei Suca și era cunoscut pentru ortodoxia sa[155]. Dacă recenta descoperire a profesorului Tzamalikos, și mai ales interpretarea sa, vor fi acceptate de comunitatea știinţifică[156], atunci putem spune că acest Cuvios Casian, sau cel puţin scrierile care i-au fost atribuite, ne furnizează una dintre cheile de înţelegere a fundalului intelectual, monahal, teologic și politic al epocii celei de a doua „crize origeniste“, și de aceea vom reveni cu detalieri asupra lui.

---

152 *Chiril* 194, 5-9.

153 *VS* c. 87, 195, 13-15.

154 *VS* c. 88, 196, 3-5.

155 *Chiril* 196, 8-18.

156 Cf. Panayiotis Tzamalikos, *A Newly Discovered Greek Father, Cassian the Sabaite Eclipsed by John Cassian of Marseilles*, Brill, Leiden-Boston, 2012, și *The Real Cassian Revisited. Monastic Life, Greek Paideia and Origenism in the Sixth Century*, Brill, Leiden-Boston, 2012. Pentru detalii, vezi *Anexa 1*.

Lui Casian îi urmează la egumenie Avva Conon, care i-a adunat pe călugării ortodocși din Marea Lavră, împrăștiaţi prin diferite locuri din cauza prigoanei origeniste. În timpul lui, origeniștii au început să se certe între ei: origeniștii radicali, numiţi „isocriști“[157], din Noua Lavră îi batjocoreau pe cei moderaţi din Lavra lui Firminus numindu-i „protoctiști“[158]. Teodor Aschidas, fiind de partea isocriștilor neolavrioţi, a impus ca mulţi dintre aceștia să fie hirotoniţi episcopi în Palestina, iar pe Teodor, egumenul Noii Lavre, l-a făcut mitropolit de Schitopolis. Așa se face că au urmat noi prigoane, îndreptate nu numai asupra ortodocșilor, ci și asupra origeniștilor moderaţi protoctiști, al căror egumen Isidor, neputându-se împotrivi lui Aschidas și neolavrioţilor, s-a aliat cu Avva Conon al Marii Lavre, jurând că renunţă la învăţătura preexistenţei sufletelor[159]. Se formează acum o delegaţie, compusă din Avva Conon, Isidor și alţi egumeni din pustie, care se suie la Constantinopol pe la sfârșitul anului 551 sau începutul lui 552.

Chiril ni-l prezintă pe Avva Conon drept conducătorul acestei delegaţii, care, după ce a răbdat tot felul de șicane din partea lui Teodor Aschidas, a reușit totuși să intre la împăratul Iustinian, profitând de o greșeală strategică a origeniștilor care l-a înfuriat pe împărat: în octombrie 552, la moartea arhiepiscopului Petru al Ierusalimului, origeniștii neolavrioţi isocriști l-au impus ca patriarh, cu ajutorul lui Aschidas, pe origenistul Macarie, fără a cere însă augusta aprobare a lui Iustinian, care „s-a mâniat foarte tare împotriva lui Aschidas și a origeniștilor și a poruncit ca Macarie să fie scos din episcopie“[160]. Chiril continuă relatarea

---

[157] Termenul îi desemnează pe cei care afirmau că la apocatastază oamenii vor fi egali cu Hristos, ἴσοι τῷ Χριστῷ, expresia aparţinând, pare-se, lui Teodor Aschidas, citat de Evagrie, *HE* IV, 38 PG 86/2, 2779. O aluzie la ea găsim și în *VCy* c. 7, 230, 10.

[158] Învăţăturile protoctiștilor sunt mai greu de definit, deși ei sunt mai moderaţi. Îl considerau pe Hristos prima și cea mai desăvârșită dintre creaturi, πρῶτον κτίσμα, atribuindu-I doar Lui unirea cu Logosul, și nu tuturor sufletelor, ca isocriștii, motiv pentru care au fost denumiţi de aceștia și tetradiști, Hristos cel unit cu Logosul fiind un al patrulea ipostas în Treime (cf. G. Fritz, „Origénisme“, DTC 11, 1579).

[159] *VS* c. 89, 196, 20 – 198, 6.

[160] *VS* c. 90, 198, 13-14.

spunând că momentul a fost exploatat de Avva Conon, care a reușit să-i înmâneze împăratului memoriul antiorigenist și „să-l pună ca episcop de Ierusalim pe Evstohie“[161]. Tot acum împăratul a poruncit să se întrunească un sinod ecumenic, Chiril lăsând să se înţeleagă că unica problemă a acestuia ar fi fost tulburările origeniste din Palestina.

Viaţa Sfântului Sava se încheie cu relatarea felului în care Părinţii celui de al V-lea Sinod Ecumenic „i-au dat în mod comun și universal anatemei pe Origen, pe Teodor de Mopsuestia și cele spuse despre preexistenţa sufletelor și apocatastază de către Evagrie și Didim, fiind prezenţi patru patriarhi și toţi cei care erau de acord cu dânșii“[162]. Ajunse la Ierusalim, hotărârile Sinodului „au fost pecetluite cu mâna și cu gura de toţi episcopii din Palestina“[163], care și-au dat seama repede din ce direcţie bate acum vântul prielnic, dezicându-se de origeniștii cărora le datorau promovarea în ierarhie cu numai câţiva ani înainte. Ca urmare, origeniștii din Noua Lavră, după ce au fost rugaţi vreme de opt luni de patriarhul Evstohie ca să intre în comuniune cu Biserica Universală, au fost izgoniţi, iar în locul lor au fost aduși 120 de monahi ortodocși din toate mănăstirile ortodoxe ale Palestinei, instalaţi aici în 21 februarie 555. Printre ei se afla și Chiril, care încheie *Viaţa Sfântului Sava* cu un adevărat strigăt de bucurie și de mulţumire către Dumnezeu, Care „ne-a mântuit și ne-a izbăvit de stăpânirea origeniștilor și i-a izgonit de la faţa noastră, iar pe noi ne-a sălășluit în corturile lor și a făcut ostenelile lor partea noastră, ca să păzim dreptăţile Lui și să ascultăm de legea Lui“[164].

Aceasta este desfășurarea evenimentelor potrivit relatărilor lui Chiril, risipite în diferite capitole ale *Vieţii Sfântului Sava*. Relatările sale stau la baza celor mai multe dintre lucrările secundare privitoare la criza origenistă din Palestina secolului VI, fiind socotite principala sursă de informaţii. Ele trebuie însă citite mai îndeaproape în lumina unor studii recente și a unui manuscris de curând descoperit.

---

[161] *Chiril* 198, 18-21.
[162] *Chiril* 199, 1-6.
[163] *Chiril* 199, 8-9.
[164] *Chiril* 200, 11-15.

... și contextualizarea ei

Descrierea de mai sus a evenimentelor, fidelă istorisirii lui Chiril, formează substanța prezentării, în alb-negru, a celei de-a doua crize origeniste de către manualele de istorie bisericească și a multor studii secundare tributare acestei viziuni și care trec cu vederea că informațiile au fost inevitabil filtrate de personalitatea, formația, prejudecățile și contextul lui Chiril, fiind supuse astfel unei prime interpretări, aceea a autorului însuși. De aceea, pentru a mai adăuga puțină culoare relatărilor chiriliene și a împinge astfel mai departe măsura înțelegerii noastre a acelor evenimente trebuie să mai avem în vedere câteva chestiuni și să căutăm răspunsul unor întrebări ridicate de acestea: Chiril descrie existența a două tabere: origenistă, *id est* eretică, și antiorigenistă, adică a ortodocșilor și a ucenicilor Sfântului Sava, el fiind antiorigenist. Însă găsim destule elemente specific evagriene chiar la Chiril și la antiorigeniștii săi, în timp ce origeniștilor li se impută învățături care n-au fost identificate în opera lui Origen, de unde întrebarea: ce era de fapt origenismul și ce antiorigenismul palestinian? Apoi, trebuie să remarcăm că în spatele conflictului dogmatic, precedându-l, transpare unul de natură duhovnicească, specific monahal, apărut în sânul obștii savaite, adică o confruntare a unor viziuni diferite asupra vieții monahale, survenită în urma schimbărilor și înnoirilor aduse de Sfântul Sava sistemului lavriot moștenit de la Sfinții Hariton, Eftimie și Gherasim. De aceea se cuvine să ne întrebăm în ce fel și în ce măsură aceste schimbări au oferit mediul prielnic dezvoltării origenismului? De asemenea, care a fost atitudinea adevăratei ierarhii duhovnicești, reprezentată pe atunci de Sfântul Sava, față de așa-zișii origeniști? În plus, e important să știm cum se explică atitudinea sa oarecum îngăduitoare față de ei în comparație cu cea dură a altor egumeni, mai tineri decât el, dar tot ucenici de-ai săi? Perspectiva din care scrie Chiril este una a ortodoxiei postconciliare, așa cum a fost trasată la Sinodul V Ecumenic, iar această amprentă doctrinară se regăsește în destule din paginile sale, ceea ce ne face să ne întrebăm în ce măsură această viziune se răsfrânge asupra adevărului istoric, dacă Chiril ne-a relatat evenimentele fără să intervină în retușarea lor sau interpretând și selectând informațiile într-un sens care convenea în situația de

după Sinod. Am semnalat deja autocenzura la care s-a supus Chiril, fiind acum momentul să o vedem mai îndeaproape și, cu ajutorul informaţiilor din alte surse contemporane lui, să reconstruim părţile omise de el pentru a ne întregi imaginea de ansamblu, la a cărei creionare ne vor servi precizările și observaţiile pline de perspicacitate și simţ istoric ale Părintelui Daniël Hombergen (n. 1951) din recenta și minuţioasa sa teză de doctorat asupra crizei origeniste palestiniene în relatările lui Chiril de Schitopolis[165].

Aspectul monahal din relatările lui Chiril dezvăluie, la o citire atentă, un element de tranziţie prezent în activitatea Sfântului Sava. O tranziţie de la rigoarea ascetică a vechilor pustnici la putinţele și neputinţele noilor monahi și doritori de monahism care veneau la Sava pentru povăţuire. Primii săi ucenici au fost pustnicii din împrejurimile peșterii sale, pe care i-a învăţat ceea ce ei înșiși, ca pustnici, ar fi trebuit să știe și să practice: trezvia și asceza lăuntrică, a minţii. Primindu-i „pe toţi“[166], Sava a primit în mod inevitabil și oameni care nu erau pentru el și pentru acel fel de viaţă. Astfel au început, după trei ani, problemele în care se află seminţele viitoarelor tulburări. De altfel, în lumea monahală sunt cunoscute până astăzi dificultăţile pe care monahii călugăriţi într-o mănăstire le întâmpină la mutarea în altă obște, iar faptul că ei generează de cele mai multe ori probleme nu e un secret pentru nimeni, de aceea în Sfântul Munte au și primit o denumire, de bună seamă ironică: „re-tunșii“.

Problemele generate de unii din noii ucenici ai lui Sava ţin deocamdată de planul nemulţumirilor duhovnicești: unii doreau mai multă isihie, cum fusese în Lavra lui Eftimie și pe care acum o vedeau tulburată de avântul construcţiilor din Marea Lavră: o mulţime de muncitori, de animale de povară, de furnizori de materiale, cu toate grijile aferente, tulburau liniștea pe care și-ar fi dorit-o o parte din ucenicii Sfântului Sava. Printre ei se aflau și unii „mai învăţaţi“[167] și „de neam bun“[168], ceea ce făcea ca dispreţul faţă de un „rustic“ (ἀγροικός)[169], precum Sava, să li

---

[165] Daniël HOMBERGEN, *The Second Origenist Controversy. A New Perspective on Cyril of Scythopolis` Monastic Biographies as Historical Sources for Sixth-Century Origenism*, Studia Anselmiana 132, Roma, 2001.
[166] *VS* c. 16, 99, 17.
[167] *Chiril* 230, 31.
[168] *Chiril* 121,2; 122, 21; 126, 6.
[169] *VS* c. 19, 103, 25-26.

se strecoare cu ușurință în suflete, pregătind calea neascultării și, apoi, a ruperii. Așa se explică în bună măsură caracterul foarte simplu al vieţii din Noua Lavră, unde aceștia au plecat, așa cum l-au evidenţiat cercetările arheologice[170], precum și receptivitatea unora din monahii veniţi aici pentru ideile origeniste eretice aduse de Nonnus și ceata lui.

Pe lângă aceste elemente, trebuie semnalată apariţia unui nou tip de egumeni, odată cu stareţul Agapit al Noii Lavre, aflaţi la alte măsuri duhovnicești decât marele Sava, și de aceea cu o altă atitudine duhovnicească, diferenţă simţită în relatarea întâlnirii dintre Sava, Agapit și patriarhul Ierusalimului. Cu acest prilej, Agapit se dovedește un personaj inflexibil, cu licăriri de fanatism, urmărind să impună o unitate exclusivistă, luând hotărâri ca și cum ar fi singurul conducător și dând patriarhului ultimatumuri în faţa propriului Părinte duhovnicesc, Sfântul Sava, care nu spune nimic. Putem deci reţine ca foarte semnificativă observaţia că toate tulburările origeniștilor s-au declanșat când la conducerea obștilor savaite au ajuns egumeni a căror povăţuire nu se mai ridica la înălţimea duhovnicească a celei a lui Sava, avea altă orientare, cu accente polemice, vectoriale, combative, care au dus la polarizări și dezbinări în obște.

Sava, după experienţa amară a anilor de autoexil din propria mănăstire (501-507), a reușit să dezamorseze în timpul păstoririi sale tensiunile prin iubire, rugăciune și prin duhul care locuia în el. În măsura în care un sfânt ca Sava întrupa și promova Evanghelia și „zidirea cea nouă“ (Gal. 6, 15) drept etalon duhovnicesc (cf. 2 Cor 10, 13-15) și scop al ascezei monahilor săi, polarizările și dezbinările la care ar fi dus diferenţele firești de educaţie, cultură și obârșie socială ale acestora au rămas într-o stare cel mult latentă, absorbite și înecate în șuvoiul de „apă vie“ care ţâșnea din Sava (cf. Ioan 7, 38). Când această prezenţă vie în mijlocul monahilor a devenit o amintire și când în locul său au ajuns egumeni ce nu mai reușeau să-și adape turma cu acea „apă vie“ ţâșnită din sfinţenia personală, au apărut problemele.

Același lucru ca pentru Sfântul Sava se poate spune și despre ucenicul său Casian Schitopolitul, care a izbutit să pacifice Lavra Suca, unde a fost adus din Marea Lavră pentru a fi egumen (537-547). Reușita unei păstoriri irenice a făcut ca el să fie ales, la sfatul patriarhului, egumen al Marii Lavre

[170] Yizhar Hirschfeld, „The Physical Structure of the New Lavra ...“, pp. 344-345.

în 547, într-o vreme în care origeniștii erau atotputernici[171]. Or, dacă acest Casian nu ar fi fost acceptat de ei, n-ar fi putut ajunge egumen aici, ceea ce arată că el profesa un alt gen de antiorigenism decât cel al egumenilor Agapit, Ghelasie și Conon și decât cel despre care vorbesc majoritatea istoricilor.

Dar nu toți urmașii lui Sava i-au moștenit harisma păstorească, nereușind să menţină prin autoritatea și statura lor duhovnicească unitatea în obște și echilibrul între diversele tendinţe, devenite în timp partide, lucru care a deschis calea intervenţiei autorităţii bisericești și chiar seculare pentru potolirea tulburărilor la care s-a ajuns. Încă o dată se dovedește că decăderea duhovnicească devine cauză a unor multiple dezechilibre, atât în sânul obștilor monahale, cât și în general în Biserică și în raporturile ei cu autoritatea seculară. Linia duhovnicească pe care Sfântul Sava a îndrumat Marea Lavră reprezenta o adaptare a exigenţelor ascetice ale vechiului monahism la noile generaţii de monahi, fără a-i trăda însă duhul și ţelul evanghelic, trezvitor și liturgic la care ne-am referit, dar ţinând cont cu realism de „dinamica decăderii" firii adamice de la o generaţie la alta.

Deja în *Viaţa Sfântului Eftimie* Chiril ne spusese că doi monahi, Martirie și Ilie, veniţi din Egipt și stabiliţi în Lavra lui Eftimie, n-au putut rămâne pentru că chiliile erau foarte strâmte și lipsite de mângâiere, Sfântul Eftimie poruncind să fie făcute așa. Dar același Eftimie a lăsat cu limbă de moarte ca lavra să-i fie transformată în chinovie, tocmai datorită lipsei de povăţuire adecvată pentru acest fel de vieţuire, situaţie prevăzută de Sfântul Părinte. Tot așa, moartea lui Teoctist a adus după sine asemenea schimbări în viaţa duhovnicească a mănăstirii, încât Sfântul Sava a plecat de acolo[172]. Așa trebuie să înţelegem noua viziune elaborată în Marea Lavră, unde, cum am arătat deja, chiliile sunt foarte spaţioase, chiar confortabile, oferind un mod de viaţă la măsurile noilor monahi. Numărul crescând de călugări, diversificarea vieţii și a legăturilor cu lumea, cu patriarhul și cu structurile imperiale care susţineau financiar lucrările au dus treptat și inevitabil la o rigidizare a structurilor interne mănăstirești, la o instituţionalizare proprie în epocă obștilor savaite, faţă de care unii dintre monahi, mai mult doritori de isihie decât neapărat intelectuali, au protestat, adăugându-se celor „mai învăţaţi" și

---

[171] *VS* c. 88.

[172] *VS* c. 12, 95, 7-8.

„de neam bun“, fără a-l lepăda însă cu totul pe Sava. Așa se explică de ce Noua Lavră a rămas sub povaţa Sfântului Sava, deși plecarea lor din Marea Lavră a fost furtunoasă, și de ce problemele zise origeniste apar abia la câţiva ani *după* moartea lui Sava. Chiar după moartea lui Agapit (519), Sfântul Sava apare drept cel ce prin influenţa sa duhovnicească menţinea unitatea între monahii cu cele mai diferite tendinţe, structuri sufletești, obârșie ori formaţie intelectuală.

Primirea „pe ascuns“ de către noul stareţ Mamant al Noii Lavre a celor patru monahi origeniști izgoniţi de Agapit în 514, la care se adăuga acum și Leontie de Bizanţ[173], trebuie înţeleasă în lumina precizărilor imediat următoare făcute de Chiril. Potrivit acestora, monahii origeniști reprimiţi în Noua Lavră nu discutau între ei învăţăturile care stârniseră tulburări „de teama celui întru sfinţi Părintelui nostru Sava. Fiindcă atâta timp cât a trăit el, între toţi monahii din pustie nu era decât o singură mărturisire de credinţă“[174]. Este însă cu neputinţă ca un grup de monahi atât de bine cunoscuţi să treacă neobservat trăind ani de zile în Noua Lavră, mai ales că la plecarea lui Sava în Constantinopol, în 531, din grupul său de călătorie făceau parte și câţiva din monahii aceștia origeniști[175]. Așa că trebuie să înţelegem primirea lor condiţionată de păstrarea tăcerii în privinţa învăţăturilor origeniste dubioase, fiind cu neputinţă ca Sfântul Sava să nu-i recunoască și, ca părinte duhovnicesc al Noii Lavre cum era, să nu fie înștiinţat de Mamant despre primirea lor sau să nu i se facă în vreun fel oarecare cunoscută. Aparenta surpriză pe care Sava o are la Constantinopol când află că Leontie de Bizanţ împărtășea ideile lui Origen demonstrează o atmosferă mult mai puţin crispată antiorigenist decât avea să fie după moartea Sfântului Sava. Astfel că se poate vorbi de o perioadă de acalmie între 530 și 532[176], după care divergenţele s-au transformat în opoziţii, iar opoziţiile în excluderi reciproce, situaţie la care s-a ajuns mai ales datorită noilor egumeni și a liniei pe care au adoptat-o.

---

173 *VS* c. 72, 176, 12.
174 *VS* c. 36.
175 *VS* c.72.
176 Concluzie a mai multor cercetători, sintetic prezentată de Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy...*, pp. 186-187.

Sub îndrumarea lui Sava s-a putut forma și un Casian Schitopolitul, despre care Chiril mărturisește că era ortodox, foarte învăţat și înzestrat cu harisma cuvântului[177], iar cercetările recente ale profesorului Tzamalikos, bazate pe redescoperitul Codex Meteora 573, îl presupun ca autor al mai multor tratate teologice și duhovnicești de înaltă ţinută teologică și intelectuală, puse până acum sub paternitatea lui Origen, pseudo-Atanasie, pseudo-Cezarie și Ioan Casian[178].

Sub mantia lui Sava au aflat, așadar, ocrotire și, dacă nu armonie, cel puţin o viaţă fără conflicte făţișe, monahi simpli și învăţaţi, cititori ai lui Origen și Evagrie, dintre care însă unii, probabil tocmai cei „mai învăţaţi", au ajuns prin speculaţii personale la ideile eretice înfierate ca origeniste. Păreri din descendenţa lui Origen sau Evagrie se găsesc și la Chiril – strecurate însă cu meșteșug într-un plan secund, lipsit de stridenţă, al relatării[179] – precum și la contemporani de-ai săi din Palestina. Anumite expresii sau termeni specifici liniei origeniene și evagriene, prezenţi la Chiril, trădează așadar influenţa cel puţin indirectă a acestor autori chiar asupra monahilor ziși „antiorigeniști". Pe de altă parte, printre origeniști găsim destui ucenici de-ai lui Sava, care i-au rămas fideli, dar nu s-au putut împăca în noile condiţii duhovnicești din Marea Lavră, iar după moartea lui, cu linia exclusivistă a noilor stareţi, mai ales Ghelasie (537-547) și Conon (548-568?). Într-un fel, același tipar al decăderii se reiterează mereu în istoria monahismului, acolo unde a doua sau a treia generaţie de stareţi coborâtori dintr-un mare Sfânt deviază viaţa mănăstirească spre o disciplină de cazarmă, inducând un „duh cazon și o ascultare bolnavă", lucru observat și în zilele noastre cu perspicacitatea-i cunoscută, dar și cu amărăciune, de cunoscutul Părinte Paisie Aghioritul[180]. Unitatea urmărită și realizată de vechii stareţi, precum Eftimie și Sava, împăca diversitatea monahilor din obște, în timp ce unitatea „de monolit" spre care ţinteau stareţii din a

[177] *Chiril* 196, 9-16; 231, 16-18.

[178] Vezi *Anexa 1*.

[179] A se vedea inventarierea surselor lui Chiril la B. Flusin, *Miracle et histoire...*, pp. 41-86. Ponderea și rolul acestor influenţe reprezintă încă un domeniu deschis cercetării, de vreme ce părerile savanţilor oscilează între refuzul lor total (Perrone, Tzamalikos) și o ușoară supraevaluare (Hombergen).

[180] *Από την Ασκητική και Ησυχαστική Αγιορείτικη Παράδοση,* Εκδότης Ιερόν Ησυχαστήριον Άγιος Ιωάννης ο Πρόδρομος, 2011, p. 690.

doua și a treia generație de după Sava ducea la dezbinare tocmai ca efect al strădaniei de impunere artificială și neduhovnicească a unității!

Prin urmare, ideile origeniste condamnate în 542 și, mai pe larg, în 553 au germinat în solul pregătit de tulburările duhovnicești și disensiunile apărute în sânul obștilor savaite, caracterizate printr-o mare diversitate a membrilor lor. În jurul lui Sava găsim un climat de libertate duhovnicească și intelectuală de care se bucurau ucenicii săi, cei înzestrați având și posibilitatea cultivării, lucru care se vede din atitudinea favorabilă pe care Marea Lavră a avut-o inițial față de Teodor de Mopsuestia și teologia antiohiană, precum și din formația pe care o vădește, de pildă, Casian, care, venit la Sava din „fragedă copilărie“[181], a dobândit o cultură vastă.

Despre atitudinea lui Sava față de Teodor de Mopsuestia cercetarea istorică fie n-a vorbit deloc, fie, bazându-se exclusiv pe relatările lui Chiril tributare viziunii postconciliare, ostile lui Teodor, s-a mulțumit s-o considere radical potrivnică școlii antiohiene. Dar adevărata raportare a lui Sava și, în general, a monahilor săi reiese din câteva detalii risipite ici și colo de Chiril, care, deși e grijuliu să se încadreze în grila postconciliară, adică înfierându-l pe Teodor de Mopsuestia ca eretic[182], totuși „scapă“ amănuntul că monahii din pustie și egumenul Marii Lavre, Ghelasie, au alcătuit, după condamnarea lui Teodor din 544-545[183], un memoriu întru apărarea acestuia[184], la îndemnul patriarhului Petru

[181] *VS* c. 88, 196, 11.

[182] *VS* c. 87, 194, 16-18.

[183] Edictul lui Iustinian împotriva celor „Trei Capitole“ nu s-a păstrat decât sub forma câtorva citate în alte lucrări, iar data lui, deși nu este cunoscută precis, nu poate fi mai târzie de 545, anul aducerii papei Vigiliu de la Roma, nici mai timpurie de 542, anul edictului antiorigenist (cf. Karl Joseph von Hefele, *Histoire des conciles...,* 3/1, p. 15). Deși inițial toți patriarhii orientali s-au eschivat de la semnarea lui, totuși în scurt timp „prin viclenie și prin forță s-a ajuns ca edictul să fie semnat în tot Orientul“ (cf. Karl Joseph von Hefele, *Histoire des conciles...,* 3/1, p. 18).

[184] *VS*. c. 87, 194, 23-24. Din acest memoriu palestinian *pro* Teodor de Mopsuestia, Teodoret și Ibas s-au păstrat doar câteva fragmente traduse în latină la scriitori din afara sferei de influență politică bizantină: Facundus de Hermiane (*Pro defensione Trium Capitulum*, IV/4, 9 CCL 90, 125, 61-67) și Diaconul Pelaghie (*In defensione Trium Capitulorum*, CPL 1703), citați la D. Hombergen,

al Ierusalimului[185], și l-au trimis la Iustinian. Dar pentru că interesele politice ale lui Iustinian ţinteau spre osândirea cu orice preţ a lui Teodor, a lui Teodoret și a lui Ibas (faimoasele „Trei Capitole"), osândire care el credea că i-ar aduce pe monofiziţi la recunoașterea Calcedonului, monahii palestinieni și-au însușit noile directive, iar Chiril, sub presiunea unei cenzuri imperiale atotprezente și atât de eficiente încât efectele i se resimt până azi, a fost silit să-și dijmuiască relatările, înfăţișându-ne doar *unele* episoade din trecut, așa cum trebuiau ele să apară în vremea aceea și cum trebuia să fie cunoscute de cititorii cărora se adresau. Ne întâmpinăm aici cu acel element al autocenzurii deja semnalat, căruia îi sunt îndatorate cele câteva anacronisme și inexactităţi depistate în opera lui Chiril.

Astfel, el ne spune despre Sava că „simţea respingere faţă de Teodor de Mopsuestia, fiindcă este eretic", încercând să justifice prin apelul la autoritatea duhovnicească a marelui Bătrân schimbarea de atitudine a monahilor lavrioţi, după edictul contra celor „Trei Capitole" din 544-545. Dar în vremea lui Sava, Teodor era unul din numele reabilitate la Calcedon, la fel ca Teodoret și Ibas, despre care însă Chiril nu suflă o vorbă în condamnarea din 553, câtă vreme una din lucrările aghiografice cele mai folosite și mai prezente în opera lui este chiar *Istoria iubitoare de Dumnezeu* a lui Teodoret. Simpatia faţă de școala antiohiană a lui Sava și a obștilor sale era întemeiată dogmatic de calcedonianismul lor strict, iar duhovnicește de influenţa teologică pe care exegeza și catehezele marelui dascăl antiohian și scrierile, mai ales aghiografice, ale lui Teodoret o răsfrângeau asupra vieţii monahale.

Dar această orientare strict calcedoniană a putut fi interpretată de un Leontie de Bizanţ drept „cripto-nestorianism"[186], etichetă pe care Chiril încearcă, prin detalii și interpretări de factură postconciliară, să o desprindă de pe amintirea lui Sava și a urmașilor săi. Poate că acesta este

---

The Second Origenist Controversy..., p. 158, n. 119.

[185] Petru a declarat monahilor veniţi în număr mare la patriarhie că oricine subscrie la decretul contra celor „Trei Capitole" atacă hotărârile Calcedonului. Mai apoi însă, cedând presiunilor și mașinaţiilor de la curte, a semnat și el decretul (cf. Karl Joseph von Hefele, *Histoire des conciles...,* 3/1, p. 17).

[186] PG 86/1, 1272 A 1-4; 1364 A 5-10.

și motivul pentru care îl acuză de mai multe ori de origenism pe Leontie de Bizanţ, deși cercetările actuale cu greu găsesc unele urme orgeniste în scrierile sale[187]. Această nouă viziune, reunind atât lepădarea lui Origen cât și a lui Teodor de Mopsuestia, îi era necesară lui Chiril pentru ca Sava să apară noii generaţii de monahi ortodocși ca un antiorigenist și un antiantiohian, dacă nu militant, cel puţin convins. Iar ceea ce conta cel mai mult în economia relatărilor lui Chiril era ca această atitudine să fie exprimată în termenii lui Iustinian, deveniţi ai Sinodului V Ecumenic. De fapt, aceeași formulă de proiectare retrospectivă timpurie o regăsim în „discursurile“ doctrinare ale Sfântului Eftimie, pline de citate consistente din *Confessio fidei*[188] a lui Iustinian, precum și în diatriba antiorigenistă a Avvei Chiriac[189], rostită în 546, dar doldora de extrase din anatematismele Sinodului V Ecumenic din 553.

În ce privește relatările lui Chiril despre Sinodul V Ecumenic, sunt și ele tributare aceleiași viziuni restrictive. Potrivit lui Chiril, Sinodul Ecumenic din 553 s-a întrunit doar pentru a discuta și rezolva problema origenismului palestinian, în timp ce adevărata problemă pentru care Iustinian a convocat sinodul, anume condamnarea celor „Trei Capitole“, nici nu este amintită, poate tocmai datorită atitudinii proantiohiene din obștea Sfântului Sava. Rana care abia începuse să se vindece era încă sensibilă și nu trebuia zgândărită cu alte referiri la furtunosul trecut apropiat. Această constatare l-a făcut pe părintele Daniël Hombergen să distingă, în cele din urmă, drept tabere inamice pe origeniști și antiohieni[190], aceștia din urmă nefiind nici ei cu totul străini de influenţa spiritualităţii origeniene (nu origeniste!) și evagriene și nici atât de „anti-Origen“ pe cât pretinde o anume parte a istoricilor. De asemenea, între origeniști nu trebuie să-i numărăm doar pe cei alunecaţi prin speculaţii de la învăţătura Bisericii, ci să includem și anumiţi monahi mai iubitori de isihie, neîmpăcaţi cu noua linie tot mai instituţionalizată pe care se dezvolta de acum mănăstirea-mamă, Marea Lavră.

Ceea ce este cert e că Sinodul al V-lea Ecumenic nu s-a întrunit

---

[187] Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy...*, p. 188.

[188] Anul 551.

[189] *Chiril* 230, 1-20.

[190] Daniël Hombergen, *The Second Origenist Controversy...*, p. 198.

pentru a discuta problema origenismului, ci doar a celor „Trei Capitole“[191]. Însuși patriarhul Eutihie al Constantinopolei fusese numit de Iustinian în această funcţie, după ce i-a provocat admiraţia prin argumentarea biblică a posibilităţii anatemizării *post-mortem*, invocând textul din 4 Regi 23, 16 în care regele Iosia a ars oasele idolatrilor, potrivit unei prorocii mai vechi (3 Regi 13, 2-3). Când Eutihie îi furniza împăratului „bazele biblice“ pe care putea condamna liniștit cele „Trei Capitole“, el se afla în capitală ca trimis al mitropolitului de Amasea pentru a-l reprezenta la viitorul sinod ecumenic, iar moartea patriarhului Mina (24 august 552) la numai câteva zile după dezlegarea imperialului impas i-a deschis drumul spre tronul patriarhal al capitalei. În aceste evenimente, relatate detaliat de Eustratie, ucenicul și biograful lui Eutihie, nu s-a pus nici măcar o dată problema lui Origen, care fusese deja condamnat cu zece ani înainte[192]. De asemenea, Evagrie Scolasticul notează că pregătirea sinodului ecumenic a început cu mult timp înainte de desfășurarea sa propriu-zisă, încă de pe când trăia patriarhul Mina[193], și că soluţia biblică pentru o rezolvare fără remușcări a celor „Trei Capitole“ i-a fost dată împăratului de Eutihie[194]. Aceste detalii din surse colaterale arată că nu venirea lui Conon, la sfârșitul toamnei lui 552, a declanșat procedurile de convocare a viitorului sinod ecumenic, așa cum vrea Chiril să se înţeleagă, și că nu origenismul unor monahi din obștile savaite a fost scopul întrunirii sale. Dimpotrivă, ordinea în care Evagrie Scolasticul îi enumeră pe stareţii palestinieni veniţi în capitală la Sinod îl situează pe Conon după Evloghie, stareţul chinoviei lui Teodosie[195].

La acest Sinod doar s-au aprobat, în ultima ședinţă, anatematismele antiorigeniste redactate de Iustinian pe baza memoriilor monahilor palestinieni și sancţionate de Sinodul local din Constantinopol,

---

[191] Inventarierea numeroaselor surse privind convocarea celui de-al V-lea Sinod Ecumenic exclusiv pentru rezolvarea problemei celor „Trei Capitole“, la D. Hombergen, *The Second Origenist Controversy...*, p. 294, n. 190.

[192] Eustratie, *Viaţa lui Eutihie*, II, 22-24 PG 86/2, 2300-2301. Nici în relatarea lucrărilor Sinodului V Eustratie nu amintește de discuţii purtate în jurul lui Origen decât la sfârșitul lucrărilor (PG 86/2, 2316).

[193] *HE*, IV, 38, PG 86/2, 2772.

[194] *HE*, IV, 38, PG 86/2, 2776A.

[195] *HE*, IV, 38, PG 86/2, 2777A.

ţinut în martie 553, înaintea celui ecumenic început în 5 mai. Înseşi detaliile furnizate de Chiril privind Sinodul, „care a dat în mod comun şi universal anatemei pe Origen, pe Teodor de Mopsuestia şi cele spuse despre preexistenţa sufletelor şi apocatastază de către Evagrie şi Didim, fiind prezenţi patru patriarhi“[196], se întorc împotriva sensului pe care ar fi vrut el să-l aibă relatarea, deoarece la Sinodul Ecumenic din mai-iunie 553 n-au participat decât *trei* patriarhi, papa Vigilius refuzând să participe, deşi se afla în Constantinopol, adus şi reţinut cu forţa de Iustinian încă din 547. Ca unică alternativă rămâne să acceptăm că în relatarea lui Chiril sunt reunite lucrările a două sinoade: Sinodul local din martie 553, la care au participat patru patriarhi, adică şi papa Vigilius, şi la care a fost aprobată scrisoarea lui Iustinian asupra lui Origen, şi Sinodul al V-lea Ecumenic propriu-zis, ţinut în mai-iunie, cu participarea a numai trei patriarhi, papa neparticipând la nici o şedinţă, şi la care nu s-au discutat decât cele „Trei Capitole“, fiind validate şi anatematismele contra lui Origen, redactate de Iustinian şi aprobate de Sinodul din martie.

Dacă a existat o opoziţie faţă de exagerările speculative ale unor monahi pe baza unor afirmaţii mai mult sau mai puţin origeniene, atunci aceasta este cel mai probabil opoziţia unor monahi învăţaţi, dintre care Chiril şi, probabil, Casian sunt numai doi, faţă de un anume intelectualism speculativ filosofic, nebiblic, care se pretindea descendent din Origen, dar care reunea idei de provenienţă diversă, unele de negăsit în opera Alexandrinului. Imaginea unei polarizări între monahii fără carte şi cei intelectuali, sau între cei mai de la ţară şi cei „de neam bun“ trebuie părăsită, fiind reducţionistă şi mult prea simplistă faţă de complexitatea realităţii de atunci. Altfel nu se poate înţelege relativa îngăduinţă a lui Sava ori Casian faţă de „origenişti“, nici convieţuirea lor paşnică sub cârja stăreţească a înţeleptului Sava. De fapt, o asemenea îngăduinţă mai găsim şi la alţi mari sfinţi palestinieni din epocă, precum Avva Varsanufie şi Ioan, care merg până la a îngădui citirea scrierilor lui Evagrie, cu excepţia *Capetelor gnostice*[197]. Numai poziţia lui Chiril

---

[196] *VS* c. 90, 199, 5-6.

[197] Sf. Varsanufie şi Ioan, *Scrisori duhovniceşti*, c. 600-604, FR 11, pp. 555-556, în care aflăm cu surprindere despre un comentariu, pierdut azi, al lui Origen la *Epistola către Tit*, în care dascălul alexandrin condamnă ca erezie ideea preexistenţei

de reprezentant al unui monahism foarte instituţionalizat și legat de structurile politice ale lui Iustinian, precum și cenzura imperială omniprezentă l-au putut influenţa în așa fel încât, în ultimele pagini ale *Vieţii Sfântului Sava*, să-și abandoneze acrivia istorică cu care ne-a obișnuit în rest și să traseze niște imagini deformate în sensul dorit de diriguitorii imperiali ai evenimentelor, deformări preluate apoi necritic și servil în mai toate manualele de istorie bisericească și în majoritatea studiilor secundare asupra epocii.

În urma acestei analize istorice a operei lui Chiril, se impun câteva concluzii de natură duhovnicească[198]. Câtă vreme scrierea lui Chiril este în marea ei parte o chemare la dobândirea „virtuţii apostolice", a evlaviei, la împreună-trăirea cu sfinţii și la însușirea experienţei lor, fiind în bună măsură o meditare duhovnicească la ele, văzute într-o descendenţă strict biblică, în capitolele și paragrafele privind criza origenistă, Chiril își schimbă metoda. Acum, el este preocupat să dea răspunsuri istorice la întrebări care se puneau în mediul monahal palestinian, mai ales printre noii monahi, asemenea lui, care doreau să știe ce atitudine avusese Sfântul Sava faţă de complexa problemă pe care ei o întâmpinau. De data aceasta, răspunsurile lui Chiril nu mai au precizia istorică atât de obișnuită lui și nu provin dintr-o meditaţie făcută de sfinţi asupra Scripturilor, ci sunt cele ale împăratului pământesc.

Metoda urmată de Chiril în covârșitoarea parte a scrierii sale este rezultatul modului de gândire format la școala duhovnicească a Sfinţilor Eftimie și Sava, pe care s-a altoit zăbava sa în tovărășia marilor aghiografi Atanasie, Paladie și Teodoret, pentru care credinţa ortodoxă se întrupează în fapte, cuvinte și învăţături care n-o pot epuiza. Schimbarea temei aduce însă și schimbarea metodei, așa încât descrierea evenimentelor origeniste pleacă de la idei dogmatice dinainte-formulate, luate ca niște daturi în funcţie de care el, Chiril, s-a simţit obligat să-și organizeze selectiv informaţiile culese și, interpretându-le potrivit unei grile preexistente, să le asambleze în relatările sale.

---

sufletelor (*Întrebarea* 600, FR 11, p. 555).

[198] Unele dintre aceste ultime consideraţii s-au conturat în lumina precizărilor și delimitărilor pline de discernământ teologic ale Părintelui Ioan I. Ică jr. făcute în lucrarea sa *Canonul Ortodoxiei*, vol. 1, Deisis/Stavropoleos, 2008.

Unul din scopurile prezentului studiu este acela de a-l aviza pe cititorul lui Chiril așa încât să simtă întâietatea prezenţei lui Hristos și a lucrării Sale în majoritatea covârșitoare a operei chiriliene, spre deosebire de întâietatea pe care în relatarea evenimentelor origeniste o capătă „preaevlaviosul împărat", sinodul și Avva Conon, stareţul de atunci al lui Chiril, care ţinuse să ne convingă că de acesta ascultau împăratul, patriarhii și ceilalţi egumeni ai pustiei. Poate că așa îi plăcea lui Conon însuși să vadă lucrurile, dar informaţiile altor surse ne spun altceva.

Aceste ultime constatări ne duc la observaţia că insuflarea mistagogică a lui Chiril se face simţită solidar cu metoda tradiţională aghiografică folosită, adică acolo unde vorbește monahul Chiril, ucenicul sfinţilor, prezentând istoria însoţită de o meditaţie personală asupra lor în perspectivă biblică și cu vădite accente catehetice. Abandonarea acestei metode în favoarea unei operări mai mult sau mai puţin abstracte cu hotărâri sinodale și formule dogmatice luate ca daturi, face loc tonului psihologizant și triumfalist, inexact istoric și partizan din ultimele paragrafe ale *Vieţii Sfântului Sava*.

Dar cititorul va constata că, mai apoi, Chiril a regretat și a părăsit cu eleganţă această linie a compromisului intelectual cu Cezarul, refuzând să mai dezvolte teme doctrinare în scrierile ulterioare. Așa că, sub pana „ucenicului lui Sava și al Părinţilor pustiei", chiar și această nefericită și trecătoare „schimbare de stăpân", căreia îi datorăm lipsa de acurateţe istorică a câtorva pagini, are un tâlc: doar în măsura în care aghiograful rămâne credincios metodei Apostolilor și Părinţilor, el este un martor credibil al lui Hristos cel mort și înviat, Cel întrupat în sfinţii a căror viaţă este a Lui.

Ieromonah Agapie Corbu

CHIRIL DE SCHITOPOLIS

Vieţile pustnicilor Palestinei



ΚΥΡΙΛΛΟΥ ΣΚΥΘΟΠΟΛΙΤΟΥ

Βίοι Ἁγίων

Viața celui întru sfinți

Părintelui nostru Eftimie



Βίος τοῦ ἐν ἁγίοις

πατρὸς ἡμῶν Εὐθυμίου

Τῷ τιμιωτάτῳ καὶ ἀληθῶς ἐναρέτῳ πατρὶ πνευματικῷ

ἀββᾷ Γεωργίῳ

πρεσβυτέρῳ καὶ ἡγουμένῳ θεαρέστως ἡσυχάζοντι ἐν τῷ κατὰ Σκυθόπολιν τόπῳ καλουμένῳ Βεελλὰ

Κύριλλος

ἐν Κυρίῳ χαίρειν

Πίστις προηγείσθω τῶν περὶ Εὐθυμίου τοῦ φερωνύμου λόγων, πίστις ἡ τῶν ἐλπιζομένων ὑπόστασις, ἐξ ἧς ἐδικαιώθημεν καὶ *ἐν ᾗ ἑστήκαμεν καὶ καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ. Χωρὶς γὰρ πίστεως ἀδύνατον εὐαρεστῆσαι*, ἐπείπερ, ὥς φησιν ἡ γραφή, *πιστεῦσαι δεῖ τὸν προσερχόμενον τῷ Θεῷ ὅτι ἔστιν, καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται.* Ὁ μὲν γὰρ ἄνευ πίστεως λέγειν τι ἢ ἀκούειν ἐπιχειρῶν διὰ κενῆς κοπιᾷ ὠφέλειάν τινα ἑαυτῷ πορίσασθαι μὴ δυνάμενος· ὁ δὲ τὴν τὰ πάντα ἰσχύουσαν πίστιν κεκτημένος ὅσα βούλεται, δύναται, μάλιστα ἀδίστακτον ταύτην διαφυλάττων μὴ συγκαταπίπτων τῇ ἀπιστίᾳ, ἀλλὰ νεάζων ἀεὶ καὶ ἐνδυναμούμενος τῇ πίστει, μὴ διστάζων ἢ διακρινόμενος. *Ὁ γὰρ διακρινόμενος ἔοικεν κλύδωνι θαλάσσης ἀνεμιζομένῳ καὶ ῥιπιζομένῳ* καὶ τὰ ἑξῆς.

---

[1] Avva Gheorghe e cel care l-a făcut monah pe Chiril. Lui îi sunt dedicate *Vieţile*. Săpăturile arheologice de la Schitopolis au scos la iveală, într-o veche mănăstire de secol VI, o inscripţie care-l pomeneşte pe „preotul şi egumenul Gheorghe“.

[2] Deşi tradus în româneşte, aproape în toate cazurile, cu „veselie“, numele Eftimie, derivat de la adjectivul εὐθύμιος, înseamnă etimologic „cu inimă

Preacinstitului și cu adevărat virtuosului Părinte duhovnic

Avva Gheorghe[1],

preotul și egumenul, ce se liniștește în chip plăcut lui Dumnezeu în locul numit Beella, din părțile Schitopolisului,

Chiril,

salutare în Domnul

Înaintea cuvintelor pe care urmează să le spunem despre Eftimie, al cărui nume e plin de învățăminte[2], trebuie să meargă credința, *care este ipostasul celor nădăjduite*, din care ne-am îndreptățit și *în care ne-am întărit și ne lăudăm cu nădejdea slavei lui Dumnezeu*, pentru că *fără credință nu e cu putință să plăcem lui Dumnezeu*, de-i adevărat că, precum Scriptura spune, *cel ce se apropie de Dumnezeu trebuie să creadă că El este și că Se face răsplătitor celor care Îl caută*. Acela care încearcă să spună sau să asculte ceva fără credință se ostenește în zadar, neputând să-și câștige niciun folos, dar cine a dobândit credința cea atotputernică poate să facă oricâte vrea, mai ales dacă o păzește de îndoială, fără să fie doborât de necredință, ci se înnoiește și se întărește mereu prin credință, fără să șovăiască ori să se îndoiască, *pentru că cine se îndoiește e asemenea valului mării mișcat de vânt și aruncat,* și celelalte.

Evr. 11, 1

Rom. 5, 2

Evr. 11, 6

Iac. 1, 6

bună", „curajos", „dârz", fiind antonim cu ἄθυμος – „descurajat", „deznădăjduit", și de aceea „trist". Pe această diferență de sens, obținută doar prin schimbarea prefixelor, Chiril, asemenea atâtor altor autori din epocă, își întemeiază jocurile de cuvinte – intraductibile – pe care vom avea prilejul să le mai întâlnim în *Viețile* sale.

ANEXE

ANEXA 1

Casian Savaitul și Codexul Metamorphosis 573

În scrierile lui Chiril de Schitopolis apare menționat de trei ori[1], de fiecare dată laudativ, ieromonahul Casian, de loc din Schitopolis. Chiril ni-l prezintă ca fiind încă din copilărie ucenic al Sfântului Sava, ajuns apoi preot în Marea Lavră, ales egumen în 538-539 de obștea Lavrei Suca datorită învățăturii sale și harismei cuvântului cu care era înzestrat și prin care a reușit să tempereze tulburările generate aici de origeniști. În 547, pentru că același gen de probleme tulburau Marea Lavră, patriarhul i-a sfătuit pe monahii de acolo să-l aleagă egumen pe Casian, luând, se pare, în socoteală reușita păstoririi sale de la Suca. Ajuns egumen al Marii Lavre, Casian nu mai păstorește decât zece luni, murind la 20 iulie 548. La înmormântarea sa a fost prezent și Chiril, venit anume pentru asta din mănăstirea lui Eftimie, unde viețuia, prilej cu care a văzut și trupul nestricat al Sfântului Sava, în a cărui criptă a fost înmormântat Casian, lucru cu totul aparte, care dovedește apropierea duhovnicească de marele său dascăl și cinstea de care el se bucura.

În afara scrierilor lui Chiril, Casian Schitopolitul mai apare în documentele vremii ca semnatar al hotărârilor Sinodului constantinopolitan din 536, unde reprezenta Marea Lavră[2].

[1] *Chiril*, 184, 15; 196, 9-18; 231, 16-19.

[2] ACO III, p. 138.

Iată însă că în 2008, profesorul grec de filosofie Panayotis Tzamalikos de la Universitatea Politehnică din Tesalonic, a (re)descoperit la Marea Meteoră un manuscris, Codexul Metamorphosis 573, care mai fusese cercetat în 1909 de Adolf von Harnack. Dar codexul are colofonul de pe prima pagină: „Cartea monahului Casian“ (Κασσιανοῦ μοναχοῦ βιβλίον), iar titlul primei scrieri este *Scrierea monahului Casian Romanul către episcopul Castor despre rânduielile și canoanele chinoviilor din Răsărit și din Egipt* (f. 1^r-22^r), urmând apoi scrierile *Despre cele opt gânduri [ale răutăţii]* (f. 22^v-56^r), *A aceluiaşi [Casian] către Leontie egumenul despre Sfinţii Părinţi din Schit* (f. 56^v-118^v) şi *Scholii la Apocalipsă* (f. 245^v-290^r)[3], pe care von Harnack i le atribuise lui Origen. Aparent o culegere de texte fără legătură între ele, codexul a dezvăluit, la atenta cercetare a profesorului Tzamalikos, o însemnare pe ultima filă: „Cartea monahului Casian Romanul“ (κασσιανου του ϱομεου $\overline{\mu o\upsilon}$, grafie greşită şi abreviată pentru: Κασσιανοῦ Ῥομαίου μοναχοῦ). Intuiţia profesorului Tzamalikos este simplă, dar plină de implicaţii: toate scrierile Codexului Metamorphosis 573 aparţin monahului Casian Romanul, deci şi *Scholiile la Apocalipsă*, atribuite la repezeală de von Harnack lui Origen. Prof. Tzamalikos e de părere că nota filei 290, ultima a manuscrisului, afirmă paternitatea acestui Casian asupra unei scrieri care reproduce pasaje din Didim, Clement Alexandrinul şi Teodoret de Cyr, şi de aceea ea nu poate fi atribuită Cuviosului Ioan Casian (†435), mort cu 30 de ani înaintea lui Teodoret (†466), la care se adaugă faptul că autorul *Scholiilor* foloseşte o versiune siriacă a cărţii Apocalipsei. În plus, studiul comparativ întreprins de prof. Tzamalikos asupra manuscrisului cu alte lucrări copiate în scriptoriumul Marii Lavre arată că este opera copistului Teodosie, care a activat aici în jurul anului 806[4]. În ce priveşte numele de „Romanul“, el exprimă apartenenţa

[3] Din păcate, prof. Tzamalikos nu oferă nicio descriere a conţinutului filelor 119-244 (cf. *A Newly Discovered Greek Father*, p. XI).

[4] Aşa e Codex St. Sabas 76, scris de aceeaşi mână ca şi Codex Metamorphosis 573, cf. *The Real Cassian...*, p. 2.

la Imperiul Roman, nu reședința la Roma a acestui monah Casian, și este absent în textul din *Patrologia Latina* atribuit lui Ioan Casian[5].

Concluzia profesorului Tzamalikos, devenită punctul său de plecare pentru o întreagă reconstituire a peisajului teologic și cultural al Palestinei secolului al VI-lea, este că autorul *Scholiilor* și al celorlalte scrieri ascetice din Codex 573 este un alt Casian decât Sfântul Ioan Casian Romanul, anume „un monah savait care era vlăstarul marilor dascăli antiohieni (Diodor de Tars, Teodor de Mopsuestia, Teodoret de Cyr) și al Sfântului Sava însuși. El a fost un intelectual de extracție antiohiană, născut în Schitopolis pe la 470 și mort ca stareț al faimoasei Lavre a Sfântului Sava la 20 iulie 578“[6]. În ce privește opera latină a Sfântului Ioan Casian, profesorul Tzamalikos o socotește pur și simplu „o falsificare (forgery) a originalului grec, scris de un autor vorbitor de greacă în *Cartea monahului Casian* (colofonul Codexului Metamorphosis 573). Traducătorii latini au amplificat unele pasaje, pe altele le-au prescurtat sau omis, rezultând o parafrază scolastică a textelor lui Casian [Savaitul]. Proliferarea ulterioară a traducerilor grecești ale lui Ioan Casian a contribuit la formarea părerii că latina, nu greaca, a fost limba originală“[7]. Scrierile din Codexul Metamorphosis 573, la atenta cercetare filologică la care le-a supus profesorul Tzamalikos, se vădesc însă a fi fost scrise direct în greacă de un autor cu o solidă și vastă cultură teologică și filosofică greacă, astfel încât nu mai încape loc „pentru «rezumatul grec» al unui «original latin», alcătuit, chipurile, de episcopul Evherie de Lion: un astfel de rezumat n-a existat niciodată și nici un manuscris de-al lui n-a fost găsit, în ciuda strădaniilor părților interesate. Pretinsa referință [la acest rezumat] a lui Ghenadie de Marsilia este doar o interpolare târzie“[8].

[5] *The Real Cassian...*, pp. 60-62.
[6] *The Real Cassian...* p. 3.
[7] *The Real Cassian...*, p. 4.
[8] *The Real Cassian*..., p. 46.

Profesorul Tzamalikos și-a construit apoi argumentația pe două fronturi. Primul e reprezentat de analiza filologică, teologică și filosofică a scrierilor din Codexul 573, cuprinsă în voluminoasa ediție critică a manuscrisului[9], însoțită și de trei apendice, în care Casian monahul, autorul lucrărilor din Codex 573, este identificat cu Pseudo-Cezarie[10], i se atribuie paternitatea lucrării *De Trinitate* a lui Pseudo-Didim[11] și ni se explică de ce a ajuns să fie pomenit doar în anii bisecți, pe 29 februarie[12]. Concluzia generală a acestor abordări este că avem în Casian un autor aristotelician, ucenic al marilor dascăli antiohieni Teodor de Mopsuestia, Teodoret, Hrisostom și chiar Nestorie, dar și al lui Grigorie de Nyssa și Avva Evagrie. Exprimându-și plastic concluziile cercetării, profesorul Tzamalikos descrie camera de lucru a lui Casian, care avea „cărțile lui Didim nelipsite pe masa de scris, în timp ce ale lui Origen și Chiril al Alexandriei se aflau la îndemână pe o poliță, aproape de ele găsindu-se cărțile lui Homer, Pindar, Polibius, Plutarh, Atheneus, Galen, Alexandru de Afrodisia, Proclu, Simplicius și Damascius. Pe un raft și mai înalt îi ținea pe ceilalți doi Capadocieni, Vasile și Grigorie de Nazianz, alături de Ioan Philoponus și Pseudo-Dionisie Areopagitul“[13], pe care, de altfel, profesorul Tzamalikos nu ezită să-l numere între prietenii, dascălii și susținătorii lui Casian[14].

Al doilea front pe care profesorul Tzamalikos își construiește argumentația este cel al alcătuirii unei biografii a lui Casian monahul, în încercarea de a-l identifica cu Avva Casian Savaitul din scrierile lui Chiril, folosind pentru aceasta în primul rând referințele precise, dar sumare, din *Viața Sfântului Sava* și din *Viața Sfântului Chiriac*. Acestor date documentare precise,

---

[9] *A Newly Discovered Greek Father*..., pp. 90-372.
[10] *Apendicele I*, pp. 373-440.
[11] *Apendicele II*, pp. 441-620.
[12] *Apendicele III*, pp. 621-638.
[13] *A Newly Discovered Greek Father*, pp. 16.
[14] *The Real Cassian*..., pp. 3, 21, 25-26, 332.

cărora li se adaugă participarea lui Casian la Sinodul local din Constantinopol din 536 și semnătura lui în actele Sinodului ca reprezentant al Marii Lavre, profesorul Tzamalikos le aduce în plus o mulțime de detalii semnificative, dar din păcate lipsite deocamdată de susținere documentară, ceea ce face ca partea consistentă a efortului său de a-l identifica pe Casian Savaitul cu autorul scrierilor din manuscrisul Matamorphosis 573 să rămână, deocamdată, fără răspuns la o serie de întrebări.

Astfel, nu e deloc limpede de ce Chiril, deși citează din mulți alți autori, nu citează nici măcar o singură dată din lucrările lui Casian Romanul, cu care ar fi trebuit să fie familiarizat, dată fiind viețuirea sa în mediul monahal savait al Marii Lavre. Apoi, dacă, așa cum spune Chiril, Casian s-a lepădat de lume din copilărie devenind ucenic al Sfântului Sava, atunci ne putem întreba unde și-a câștigat fabuloasa cultură reflectată de scrierile lui „Casian Romanul“, mai ales de *Scholiile la Apocalipsă*, dat fiind că perioada sa de formare coincide tocmai cu începuturile Marii Lavre, perioadă de intense activități edilitare, când nici nu se putea vorbi aici de o bibliotecă bogată. În plus, Avva Chiriac îl prezintă pe Casian ca pe un antiorigenist atât de eficient încât monahii din Lavra Suca l-au adus din Marea Lavră pentru a-l face egumen datorită puterii pe care o aveau pe atunci origeniștii. Dacă el este cu adevărat autorul scrierilor din Codexul 573, cum poate fi explicată faima sa antiorigenistă, atât de bine exprimată de cuvintele lui Chiriac. Referindu-se la episodul alegerii lui Casian ca egumen al Lavrei Suca, prof. Tzamalikos preferă să reconstruiască o parte din viața lui Casian, ignorând datele precise furnizate de Chiril. Astfel, deși Avva Chiriac spune că în anul 538-539, când a fost ales ca egumen la Suca, Avva Casian se afla în Marea Lavră[15], prof. Tzamalikos e sigur că acesta de fapt „alesese să se țină departe de Marea Lavră între anii 533-539“, datorită atmosferei antiorigeniste insuportabile

[15] *Chiril* 231, 14- 19.

de aici, și că Avva Casian a venit ca egumen la Suca direct de la Constantinopol, din mănăstirea achimiților[16]. De asemenea, scrierile lui Chiril nu conțin nici o referință privitoare la sejururile îndelungate ale lui Casian în mănăstirea achimiților pentru studiu și creație teologică, susținute de prof. Tzamalikos[17], și nici o altă sursă documentară nu le atestă. Cu toate acestea, ele reprezintă un punct esențial în constructul biografic al lui Casian realizat de profesorul Tzamalikos, dar care, în faza actuală a bazei documentare, se sprijină doar pe sofisticate și docte argumentații, rămase însă la nivel de ipoteze de lucru construite pe conjecturi ingenioase și îndrăznețe, până când o descoperire la fel de senzațională ca a Codexului Metamorfosis 573 le va da susținerea și confirmarea documentară de care au atâta nevoie.

Astfel, socotim că identificarea lui Casian Savaitul cu autorul scrierilor din Codexul 573 este încă problematică, mai ales că însemnarea „Această carte este a monahului Casian Romanul" de pe ultima filă a Codexului 573 poate reprezenta la fel de bine numele proprietarului care și-a ales acest nume din prețuire față de Casian Romanul, autorul scrierilor, lucru foarte obișnuit în lumea monahală. Importanța descoperirii și a punerii în discuție a Codexului Metamorphosis 573 constă, cel puțin deocamdată, în revelarea unor noi dimensiuni teologice și intelectuale ale veacului al VI-lea palestinian, în principal ale monahismului savaitic de unde provine acest Codex, mediu în care aflăm că se copiau și se citeau și lucrări de tradiție origeniană și evagriană, cu largă deschidere culturală.

[16] *The Real Cassian...*, p. 137.

[17] *The Real Cassian...*, pp. 13-36, 318-319, 332, 382.

ANEXA 2

α. Indice scripturistic

β. Indice de nume

Cifrele trimit la pagina și rândul din ediția critică, notate în marginea textului grec.

N

O

P

V

Z

γ. Indice de locuri

Cifrele trimit la pagina și rândul din ediția critică, notate în marginea textului grec.

δ. Indice de termeni româneşti

Cifrele trimit la pagina și rândul din ediția critică, notate în marginea textului grec.

R

S

T

ε. Indice de termeni greceşti

Redăm, în ordine alfabetică, cei mai semnificativi termeni greceşti din *corpusul cyrillianum,* alături de precizarea unora din opțiunile de traducere posibilă, regăsită împreună cu trimiterile corespunzătoare în *Indicele de termeni românești*.

A

ἀγάπη – dragoste
ἀγαθοεργία – faptă bună
ἄγγελος – înger
ἁγιωσύνη – sfințenie
ἀγρυπνία – priveghere
ἀγών – luptă
αἵρεσις – eres, erezie
αἱρετικός – eretic
ἀκηδία – akidie
ἀκρίβεια – acrivie
ἀκτημοσύνη – neagoniseală
ἀλήθεια – adevăr
ἁμαρτία – păcat
ἀναχωρητής – pustnic
ἀνδρεία – bărbăție
ἀντιλογία – împotrivire în cuvânt
ἀπάθεια – nepătimire
ἀπιστία - necredință
ἁπλότητα – simplitate
ἀπόγνοια – deznădejde
ἀποκατάστασις – apocatastază
ἀποστασία – apostazie
ἀρετή – virtute
ἀριστητήριος – trapeză
ἀρχάριος – începător
ἀρχιερέυς – arhiereu
ἀρχιμανδρίτης – arhimandrit
ἀσέβεια – necucernicie
ἀσθένεια – boală, neputință
ἄσκησις – asceză
αὐθαδεία – obrăznicie, voie proprie
ἀφθαρσία – nestricăciune
ἀφορισμός – afurisenie
ἀφροσύνη – nebunie

B

βάπτισμα – botez
βασιλεύς – împărat

Γ

γαστριμαργία – îmbuibare
γέρων – bătrân
γνώσις – cunoştiință

Δ

δάκρυα – lacrimi
δέησις – rugăciune
διάβολος – diavol
διαίρεσις – despărțire

διάκρισις – discernământ
διακονία – slujire
διακονικόν – diaconicon
διάνοια – cuget
διδασκαλία – învățătură
διόρασις – străvedere
δίπτυχον – diptice
δόγμα – dogmă
δοξολογία – doxologie

Ε

ἔγκλεισις – zăvorâre
ἐγκράτεια – înfrânare
ἔλεος – milă
ἐλευθερία - libertate
ἐλπίς – nădejde
ἐπιθυμία – poftă
ἐπισκοπή – episcopie
εὐνοῦχος – eunuc
εὐλάβεια – evlavie
ἐνέργεια – lucrare
ἐργόχειρος – lucru de mână
ἔρημος – pustie
εὐλογία – binecuvântare
εὐσέβεια – cucernicie
εὐχή – rugăciune
ἐχθρός – vrăjmaş

Η

ἡγούμενος – egumen
ἡδονή – plăcere
ἡσυχάστης – isihast
ἡσυχία – isihie

Θ

θάνατος – moarte
θαύμα – minune
θεία λειτουργία – Sfânta Liturghie
θεραπεία – vindecare
θήκη – raclă
θόρυβος – zarvă
θυσιαστήριον – altar, jertfelnic

Κ

καθαρότητα – curăție
κανονάρχης – canonarh
κανών – canon
καρδία – inimă
κατάνυξις – străpungere
κελλίον – chilie
κοινόβιον – chinovie
κοινωνία – comuniune
κόπος – osteneală

Λ

λαύρα – lavră
λειτουργία – slujbă
λείψανον – moaşte
λήθη – uitare
λογισμός – gând
λόγος – cuvânt
λύπη – întristare
λύσις – dezlegare

Μ

μαθητής – ucenic
μανία – nebunie
μάχη – luptă
μετάνοια – pocăință
μῖσος – ură
μοναχός – monah
μυστήριον – taină

Ν

νηστεία – post
νήψις – trezvie
νόμος – lege
νοσοκομεῖον – spital
νοῦς – minte

Ξ

ξενοδοχεῖον – casă de oaspeți

ANEXA 3

Liste cronologice

Patriarhi de Constantinopol

Nestorie	10 apr. 428 – 11 iul. 431
Maximian	25 oct. 431 – 12 apr. 434
Proclu	12 sau 13 apr. 434 – 12 iul. 446
Flavian	iul. 446 – 11 aug. 449
Anatoliu	nov. 44 – 3 iul. 458
Ghenadie I	aug. sau sept. 458 – 20 nov. 471
Acaciu	febr. 472 – 26 nov. 489
Fravitas	dec. 489 – mart. 490
Eufimie	primăv. 490 – primăv. 496 (exilat)
Macedonie II	iul. 496 – 11 aug. 511 (exilat)
Timotei I	oct. 511 – 5 apr. 518
Ioan II	17 apr. 518 – febr. 520
Epifanie	25 febr. 520 – 5 iun. 535
Antim I	iun. 535 – înainte de 13 mart. 536 (depus)
Ioan III Scholasticos	31 ian. 565 – 31 aug. 577

Patriarhi de Alexandria

Chiril	17 oct. 412 – 27 iun. 444
Dioscor	444 – 13 oct. 451 († 4 sept. 454)
Proterie	nov. 451 – 28 mart. 457
Timotei II Elur	(monofizit) prima oară: mart. 457 – ian. 460
Timotei II Salofaciol	(ortodox) prima oară: iun. 460 – dec. 475
Timotei II Elur	(monofizit) a 2-a oară: 475 – 31 iul. 477

Petru III Mongul	(monofizit) prima oară: 31 iul. 447 – 4 sept. 477
Timotei II Salofaciol	(ortodox) a 2-a oară: sept. 477 – iun. 482
Ioan I Talaia	(ortodox) iun. 482 – dec. 482
Petru III Mongul	(monofizit) a 2-a oară: dec. 482 – 29 oct. 489
Atanasie II	(monofizit) 489 – 17 oct. 496
Ioan I	(monofizit) 496 – 29 apr. 505
Ioan II	(monofizit) 505 – 22 mai 516
Dioscor II	516 – 14 oct. 517
Timotei III	(monofizit) 517 – 7 febr. 535

Numai patriarhi ortodocşi

Pavel de Teba	537 – încep. 540
Zoil	540 – iul. 541
Apolinarie	551 – 570

Episcopi de Antiohia

Ioan I	428 – 441/442
Domnus	441/442 – 450
Maxim	451 – 455
Vasile	457 – 458
Acachie	458 – 459
Martiriu	înainte de sept. 459 – 470
Petru Fulo (Gnafevs)	prima oară: 470
Iulian	471(?) – 475
Ioan II	finele lui 476 – încep. 477
Ştefan II	primăvara 477 – 479
Calandion	479 – 484
Petru Fulo (Gnafevs)	a 2-a oară : 485 – 489
Paladie	490 – 498
Flavian II	498 – toamna 515
Sever	(monofizit) 18 nov. 512 – 29 sept. 518 (†8 febr. 538)
Paul II	vara 519 – primăvara 521
Eufrasie	primăvara 521 – 26 mai 526
Efrem	apr. ori mai 527 – 545
Domnus	545 – 559

Patriarhi de Ierusalim

Iuvenalie	422 – 458 (este primul patriarh de Ierusalim, numit prin canonul 28 al Sinodului IV Ecumenic din Calcedon, 451)
Teodosie	(episcop monofizit) după 451 – sfârşit. febr. sau început mart. 451
Anastasie I	încep. iul. 458 – încep. ian. 478
Martirie	478 – 13 apr. 486
Salustie	486 – 23 iul. 498
Ilie I	494 – 20 iul. 516
Ioan III	1 sept. 516 – 20 apr. 524
Petru	524 – încep. oct. 552
Macarie II	prima oară : oct. 552 – dec. 552
Evstohie	dec. 552 - 563/564
Macarie II	a 2-a oară : 563/564 – către 575

Împăraţi romani

Valentinian	(364 peste Apus), 364 – 375
Valens	364 – 378
Graţian (Apus)	375 – 383
Valentinian II	372 – 392 (efectiv: aug. – sept. 384)
Teodosie (Răsărit)	379, de la 394 – 395 peste tot

Împăraţi de Răsărit şi apoi bizantini

Arcadie	395 – 408
Teodosie II	408 – 450
Marcian	450 – 457
Leon I	457 – 474
Leon II	474
Zenon	474 – 476
Basiliscos (uzurpator)	475 – 476
Zenon	476 – 491
Anastasie	491 – 518
Iustin I	518 – 527
Iustinian	527 – 565

ANEXA 3

Stareții Marii Lavre

1. Sava	483 - 532
2. Melitas	532 – 537
3. Ghelasie	537 – 547
4. Gheorghe (origenist)	feb. – sept. 547;
5. Casian Schitopolitul	sept. 547 – iul. 548
6. Conon	548 – 568 (?)

Cuprins

CUPRINS

VIEȚILE SFINȚILOR

ANEXE